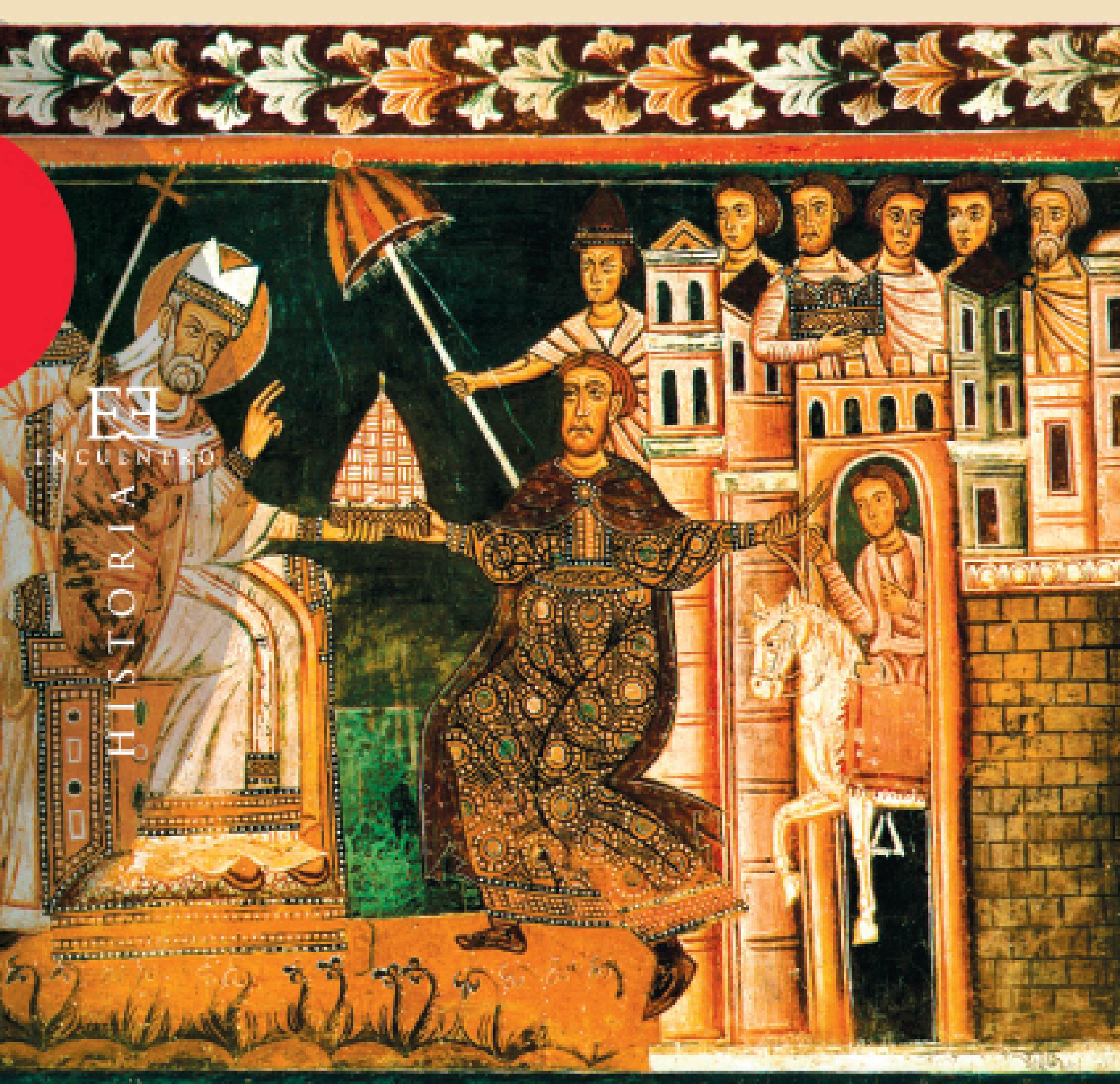
CHRISTOPHER DAWSON

LA RELIGIÓN Y EL ORIGEN DE LA CULTURA OCCIDENTAL

Prólogo de JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO



Ensayos
408

Historia
Serie dirigida por
José Andrés-Gallego

CHRISTOPHER DAWSON

La religión y el origen de la cultura occidental

Prólogo de José Andrés-Gallego

ENCUENTRO

Título original
Religion and the Rise of Western Culture

Traducción
Elena Vela

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17, 10ª - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

PRÓLOGO

Hay varias razones para alegrarse de tener este libro otra vez entre manos. Digo otra vez porque se trata de una reedición y eso quiere decir que un número suficientemente importante de personas lo han leído y se han sentido satisfechas. Este presentador figura entre ellas —la de Dawson fue una de las lecturas que recuerda mejor de su primera formación como historiador—; el historiador británico era, había sido, es y sería de desear que continuara como una de esas referencias únicas en las que los jóvenes de espíritu o de edad se forman a la vez que se recrean. Se trata, ciertamente, de uno de los más certeros intérpretes de la historia de Europa que ha dado el siglo XX. Hombre que había alcanzado la madurez antes de que acabase la primera mitad del siglo y que tuvo que vivir con plena conciencia primero la Gran Guerra y luego la de Hitler, supo advertir lo que había de acierto histórico y de coherencia con el pasado entre los pioneros del europeísmo que intentaron zanjar la herida de las guerras mundiales, no mucho después de que acabase la segunda (1945), al gestar lo que llevaría a crear la Unión Europea.

Dawson no tenía nada que ver con la política —que uno sepa—, fuera de lo que tenía y tiene que ver todo ciudadano británico que sea, además, *professor* en universidades de su país y de los Estados

Unidos de América. Era, sobre todo, un lector: pero de cosas de su tiempo y de todos los demás tiempos y lugares del mundo que le llamasen la atención. Y un lector de *fuentes:* que iba directamente a beber en ellas, en los escritos conservados de las culturas más antiguas.

Eso le dio lo que no tuvo de investigador —en el sentido formal, cuasiadministrativo de la palabra—: una sólida erudición que no era traba, sin embargo, para que remontara el vuelo y le dejase elaborar por cuenta propia una idea certera de lo que había sido el origen de la propia cultura, de todas las culturas quiero decir.

Dawson conocía al detalle las más diversas formas de cuantas se habían dado en todo el mundo desde China y Japón al finisterre del Atlántico en todos los milenios conocidos, incluido el que siguió (y algo más) a la vida mortal de Jesucristo. Las veía —esas formas— con ojos de europeo que no se engaña sobre la enorme fuerza del caudal creativo de las culturas orientales; que no las reduce, por tanto, a mera diferencia en relación con Occidente, ni mucho menos a espectáculo insólito y curiosidad para occidentales, sino que cala en ellas, como profundiza a la vez en su propia cultura, y acierta a señalar lo que es distinto.

Eso —la búsqueda y observación de lo distinto— fue una de las mejores aportaciones de Dawson (que culminaría, es verdad, al final de su vida y quedaría patente en una obra póstuma, *Religion and world history,* 1975). No deja de ser revelador que su segundo libro, *Progress and religion* (1929), hubiera constituido una propuesta epistemológica de alcance universal, que fue la que, después, fue desgranándose en más de una veintena de ensayos lúcidos sobre la historia del mundo entero, sobre la de Occidente y, ante todo, la de Europa en particular. No es que dejase de comprender el interés (vital) de América, precisamente como parte privilegiada de Occidente; él mismo estuvo vinculado, como queda dicho, a los Estados Unidos. Lo que ocurría es que le habían deslumbrado

los orígenes de esa realidad que llamamos así, *Occidente*, por singular coherencia con su historia, en la medida en que procede del Imperio romano precisamente *occidental*.

El deslumbramiento tuvo que ver, sin duda, con su formación, y ésta, con sus creencias. Se había formado en una familia imbuida en la estela del *Movimiento de Oxford* (la estela que ese movimiento dejó en el seno de la Iglesia anglicana, la de aquellos que no dieron el paso que dio Newman al reconocer el primado de Pedro en el obispo de Roma) y era ése un movimiento que había nacido, en gran medida, precisamente al calor de la búsqueda de las raíces de la Iglesia y del Cristianismo, buceando en las fuentes. Él comenzó a llevarlo a cabo también y terminó por incorporarse a la Iglesia católica en 1914, cuando contaba un cuarto de siglo. Siguió con sus lecturas y se atrevió a afrontar el reto de entender la historia del mundo con una obra inicial que era todo un programa: *The age of Gods* (1928). Luego siguió la explicación metodológica que ya hemos citado, *Progress and religion* (1929) y, al fin (digo al fin del principio), la expresión más sincera del sentido que todo eso tenía para el futuro de su tiempo (*Christianity and the new age*, 1931); un futuro que tenía que ver hasta tal punto con Europa (y con su unidad) que no incubaba duda alguna sobre la coherencia histórica que había (y que hay) entre el origen de la cultura occidental —el origen de Europa como algo más que un nombre— y lo que cabía esperar de ella (*The making of Europe: An introduction to the history of Europe*, 1932). En cuanto comenzaron las propuestas europeístas para acabar con el enfrentamiento que culminó en la Segunda Guerra Mundial, Dawson saldría a respaldar las razones que aducían sus promotores, católicos en su mayoría (Schumann, De Gasperi, enseguida Adenauer...), y que apelaban justamente al Cristianismo como razón para entenderse, convivir y, al cabo, unirse. Para Dawson, no era un asunto de política, sino de estricta coherencia con las propias raíces de aquella (y de esta) Europa y se

apresuró a señalarlo (*Understanding Europe*, 1952). No pudo adivinar (murió en 1970) que, al acabar el segundo milenio, se propondría un anteproyecto de constitución para la Unión Europea en el que la mención —únicamente la mención— de esas raíces cristianas no tendrían cabida. Habían pasado cincuenta años y, en ellos, una hecatombe cultural —la que salió a la calle en el 68 sobre todo, pero que tuvo un antes y un después sumamente fecundos— había reorientado las lecturas en las que los jóvenes europeos —los que leían, claro es— alimentaban la comprensión de sí mismos. Cuando ya no eran jóvenes, al afrontar el tercer milenio, les parecía que un fenómeno extremadamente profundo y sumamente complejo —el del papel del Cristianismo en el nacimiento de la cultura occidental, y de la unidad europea por tanto— podía ignorarse como quien sólo ignora un hecho marginal y secundario, con visos, además, de pietismo devocional. Es probable que muchos de ellos no supieran de qué se hablaba.

Por fortuna, Dawson dejó escrito este libro —y los citados y otros más— que deja ver con claridad por qué ese asunto —el de las raíces cristianas de Europa— no es cosa fácil de explicar ni, por lo mismo, de eludir, y no cabe evocarla —mucho menos reivindicarla— ni descartarla —las dos cosas— como una mera afirmación de las propias creencias, las de uno mismo. Se trata, ante todo, de un hecho —un hecho histórico—, fruto de un entramado extremadamente complejo y ajeno a cualquier idealismo de un signo u otro.

Esto último es principal. Quien lee estas páginas lo hace sin dificultad; Dawson cultiva con acierto sin par ese recurso literario propio del mundo anglosajón que es el ensayo entendido como *essay*, quiero decir con un acento más fuerte que el que se le da a esa palabra en nuestra lengua. Se trata de escribir de tal modo que no parezca que uno tiene entre las manos un libro de erudito, siendo así que su autor no habría podido escribirlo si no tuviese una más

que notable erudición sobre aquello que expone, y eso porque no es una historia que *se cuenta* (ni mucho menos *se supone*), tanto como una realidad histórica que *se explica*. Lo que Dawson va a hacer en estas páginas es explicarnos cómo nació —*de hecho*, o sea histórica (realmente)— la cultura occidental y hasta qué punto la gestación y el parto, no sólo el *nasciturus*, sino el que ya había nacido acertó a subsistir ante el embate de la vida —a veces, verdaderas crisis de alcance continental (al menos); en ocasiones, verdaderas catástrofes— y a pesar de que, en algunos de esos momentos, sólo quedó como rescoldo, que, luego, otros aventaron y convirtieron de nuevo en llama.

Eso también es importante en esta historia. La civilización occidental, lo sabíamos ya, no ha seguido una trayectoria líneal, de crecimiento sostenido. Ha pasado —desde el origen— por momentos de aguda crisis, hasta rozar la desaparición. Pero siempre ha quedado un resto que la ha dejado renacer.

Dawson lo lleva aquí hasta el renacimiento —crítico— que se alcanzó en el siglo XIII, mucho antes que lo que dicen los manuales al uso cuando hablan, justamente, de *Renacimiento*. Se centra, por lo tanto, en el primer milenio largo —muy largo— de gestación de esa cultura, la occidental. Pero no entra siquiera en lo que muchos hemos dicho muchas veces, acaso demasiadas: que la cultura occidental se ha nutrido de la filosofía griega, el Derecho romano y el cristianismo. Es ésta, como tantas, una verdad que, si la primera vez en que se expresó fue un acierto, ha acabado por convertirse en una nadería y poco menos que retórica. Hubo más cosas decisivas. Dawson ve el parto —no la concepción, ni la gestación: el alumbramiento— de la cultura occidental en el medio milenio que les llevó a los *bárbaros* convertirse, según se adueñaban de Europa y la articulaban en reinos de factura oriental en buena medida.

Para que se pueda entender mejor, no deja de advertir el carácter más colectivo y menos individualista —en relación con nuestro

tiempo— que tenía la forma de pensar de cada persona en aquellos momentos y pueblos. No dice que se tratara de un pensamiento «colectivo», sino que se deduce —de lo que dice— que la gente —cada cual— tendía a pensar en términos, llamémoslos *comunitarios*, con categorías precisamente colectivas (un hecho más profundo de lo que puede parecer a primera vista), y eso contribuyó a que el proceso se diera como ciertamente se dio y que se adueñaran de Europa al mismo tiempo en que asumían su cultura y no sólo se cristianaban, sino que lo llevaban hasta asumir también la admiración por el pasado romano —concretamente así, el *romano,* el del Imperio— y convertirse exactamente en *germanos* que eran *romanos.*

Dicho así, aún podría sonar a una simplificación más o menos bella. No hay que engañarse; Dawson advierte aquí y allá la ruda forma en que entendían aquellas gentes el pasado ajeno que convertían de esa manera en cosa propia. El historiador británico no duda en presentar a Carlomagno, por ejemplo, como un «iletrado». Pero explica cómo aquel iletrado contribuyó a crear la cultura occidental —entre otros muchos— cuando lo que pensaba era reconstruir el Imperio romano occidental.

Planteado así, uno no puede menos de preguntarse qué pudo ser lo que atrajo a los bárbaros que no fuera el refinamiento, dado que dio lugar —además de un refinamiento renacido y nuevo— a una cultura cuyas gentes asumían también el carácter de peregrinación doliente de la vida que se explica, precisamente, por la pasión de Jesucristo. Claro es que la respuesta requiere, por lo menos, un libro. Pero justo es un libro donde se halla esa respuesta lo que tenemos en las manos. Para el lector hispano, resulta de interés particular el énfasis que pone Dawson en la contribución que hicieron los británicos del siglo VI en adelante a que las cosas sucedieran como ocurrieron en efecto. Estamos demasiado acostumbrados a que se nos remita a san Agustín y todo el largo *además* de la cuenca mediterránea. Dawson no los olvida. Al contrario, advierte que

aquellos británicos —celtas primero, y de Irlanda— eran, principalmente, monjes y recuerda que el origen del monacato está en Oriente. Se hace eco, por eso mismo, de la novedad que supuso la concepción monástica del propio Agustín, que no propuso irse al desierto por añorar la soledad, sino vivir *en común* y hacerlo compatible con la condición —y el servicio— de clérigo. Y, de lo que sigue, desprende el lector —con toda claridad, sin necesidad de esforzarse— que, por lo tanto, fue eso mismo —antes y más que su sutil filosofía cristiana— lo que sirvió, del legado de Hipona, para la gestación y el parto de la cultura occidental: la condición de monje que vive en común y sorprende a quien ve cómo vive esa vida en común.

Sin duda, era una condición *misionera;* cosa que Dawson considera como característica de la cultura occidental originaria. Fue ese afán *misional* el que, inspirado lejanamente en el monaquismo mediterráneo, rebotó de ese modo —por mor de aquellos monjes *peregrinos*, irlandeses primero y, más tarde, escoceses— en el continente europeo y articuló la ciudad de Dios al par de la Jerusalén celestial en la forma fundamental del *monasterio.*

Pero tampoco entiende Dawson ese hecho de una manera esencialista, ideal. No dice que prendiera en aquellos bárbaros por mor de la doctrina de esos monjes, sino por su manera de vivir (también, por las cosas milagrosas que se contaban de ellos y las que ellos mismos contaban en las vidas de santos, que pasaron a convertirse en alimento epopéyico principal para aquellas gentes). Lo presenta, por eso, como una cristianización que, en los orígenes, tuvo algo de encantamiento y, por tanto, de estética.

Éste es el último trazo que querría advertir, y no sólo por su calado antropológico, sino porque —históricamente, de facto— se vertió —entre otras cosas— en la liturgia propiamente religiosa y, por extraño que parezca en nuestro tiempo —siglos después de que el culto haya devenido (en parte) en rutina—, eso —el atractivo

cautivador del culto y la liturgia— atrajo sobremanera a aquellas gentes y coció el caldo de cultivo para que, siglos después —entre el XI y el XIII—, regresaran de veras los clásicos, en sus propios textos, transmitidos por musulmanes y judíos al servicio de monarcas cristianos y llegara el *renacimiento* (y la crisis) de que hablábamos antes.

El lector va a asistir a un espectáculo apasionante, que es, en realidad, el de la gestación de sus orígenes. Entenderá al final —si lo recuerda— a qué se refería Juan Pablo II cuando aludía a las raíces cristianas de Europa y a la necesidad, al menos, de saber que son ésas, guste o no, con claroscuros o sin ellos, simplemente porque es lo histórico e *histórico* es sinonimo de *real*.

José ANDRÉS-GALLEGO

Capítulo Primero
INTRODUCCIÓN: IMPORTANCIA DE LA HISTORIA OCCIDENTAL

En mi anterior serie de conferencias[1], en lo posible me abstuve de referirme a la historia de la cultura cristiana, no porque quedara fuera del objeto de las *Gifford Lectures,* sino porque es la cultura a la cual todos en cierto sentido pertenecemos. Por tanto nos es imposible estudiarla del mismo modo que a las culturas del pasado remoto, a las que sólo podemos ver a través del velo opaco de la arqueología, o a las culturas del mundo no europeo, a las que tenemos que entender desde fuera y desde lejos. Esto implica una diferencia en la cualidad de nuestro conocimiento que casi puede compararse con la diferencia entre el conocimiento del astrónomo sobre otro planeta y el conocimiento del geógrafo sobre la tierra en que vivimos. No sólo hay una cantidad mucho mayor de material aprovechable para el estudio de la cultura occidental que para ninguna otra, sino que nuestro conocimiento es también más íntimo e interno. La cultura occidental ha sido la atmósfera que respiramos y la vida que vivimos: es nuestra propia forma de vida y la forma de vida de nuestros antecesores, y, por ende, la conocemos también por documentos y monumentos además de nuestra experiencia personal.

[1] *Religión y cultura*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1953.

Por esto, cualquier estudio sobre religión está destinado a ser no sólo incompleto sino insustancial e irreal si ignora y deja de lado la experiencia acumulada en el pasado cristiano; y lo mismo debe decirse si este trabajo atiende exclusivamente a los testimonios remotos y parcialmente incomprensibles, procedentes del estudio de tradiciones religiosas extrañas, o a nuestras propias nociones abstractas de la naturaleza de la religión y de las condiciones del conocimiento religioso. Y esto ocurre particularmente en cuanto consideramos, como en estas conferencias, el problema de la religión y la cultura: el intrincado y ramificado complejo de relaciones que une la forma social de vida con las creencias y los valores espirituales aceptados por la sociedad como leyes y normas últimas de conducta individual y social, pues estas relaciones sólo pueden estudiarse en concreto y en su realidad histórica total. Las grandes religiones universales son, por decirlo así, grandes corrientes de tradición sagrada que fluyen a través de las edades y de los cambiantes paisajes históricos que ellas riegan y fertilizan. Pero, en regla general, no podemos remontarnos hasta su fuente, que se pierde en cursos inexplorados de un pasado remoto. En verdad es raro encontrar una cultura en la cual todo su desarrollo religioso pueda recorrerse desde el comienzo hasta el final a la luz de la historia. Pero la historia de la Cristiandad es una notable excepción a esta tendencia. Conocemos el medio histórico en el que el Cristianismo surgió por vez primera: poseemos las cartas de los fundadores de las iglesias a las primeras comunidades cristianas en Europa, y podemos seguir en detalle las etapas sucesivas por las cuales la nueva religión penetró en Occidente.

A partir de ese momento, y por lo menos durante los últimos dieciséis siglos, la masa de material aprovechable para su estudio es tan enorme que excede la capacidad de trabajo de una mente individual.

En consecuencia, el estudio de la religión y de la cultura occidentales es difícil por la razón inversa a la que dificulta el estudio de las antiguas religiones prehistóricas y orientales: porque sabemos demasiado hemos tenido que dividir el vasto campo de estudio en un número de ciencias distintas, cada una de las cuales, además, se subdivide en ramas especializadas que a su vez se vuelven campos de estudio autónomos.

Pero, mientras que este proceso de especialización ha aumentado, nuestro conocimiento de casi todos los aspectos de la historia tuvo también una infortunada influencia en el estudio que nos concierne, pues ha tendido a separar y dividir los elementos que tenemos que unir y agrupar. Por un lado, el historiador científico ha concentrado sus investigaciones en la crítica de fuentes y documentos; por otro, los estudiosos del Cristianismo se han dedicado a la historia del dogma y de las instituciones eclesiásticas, resultando que tenemos numerosos y muy desarrollados estudios parciales: historia política, historia constitucional, historia económica, por una parte, e historia eclesiástica, historia del dogma y de la liturgia, por otra. Pero el tema vital de la interacción creadora de la religión y la cultura en la vida de la sociedad occidental ha sido puesto de lado y casi olvidado, ya que por su naturaleza no cabe en el esquema organizado de las disciplinas especializadas. Ha sido abandonado al aficionado y al hombre de letras. Sólo gracias a alguna fundación excepcional, como las *Gifford Lectures*, puede encontrarse la oportunidad de ponerlo en relación con los estudios académicos.

Pero entretanto, fuera del mundo académico, nuevas fuerzas sociales han estado en acción aprovechando la historia, o una versión particular de la historia, con fines sociales, como medio de cambiar las vidas y acciones de los hombres. Y el nacimiento de estas nuevas ideologías políticas y de las teorías ideológicas de la historia ha mostrado que el desarrollo de la especialización científica de

ningún modo reduce la necesidad humana de una fe histórica, de una interpretación de la cultura contemporánea en términos de procesos sociales y de fines espirituales, definidos ya por medio de fórmulas religiosas, ya por fórmulas seglares. Este conflicto de ideologías, la doctrina marxista del materialismo histórico y el intento de los nuevos estados totalitarios de crear mitos históricos como base psicológica de la unidad social, nos hicieron comprender a todos que la historia no consiste en la laboriosa acumulación de hechos, sino que gravita directamente en el destino de la sociedad moderna. Votar en una elección o en un plebiscito hoy en día ha dejado de ser en muchos países europeos una pura acción política. Se ha convertido en una afirmación de fe, en una filosofía social particular y en una teoría de la historia: en una decisión entre dos o tres formas de civilización que se excluyen mutuamente. No digo que esto sea bueno; al contrario, significa que la historia y la filosofía social han sido torcidas y envilecidas por la propaganda política y los sentimientos de partido. Sin embargo, lo mismo ocurrió en el pasado en la esfera de la religión y, no obstante, estas épocas de controversia fueron también de gran florecimiento religioso.

Este traslado de los problemas últimos de la historia y la cultura desde el gabinete hacia la plaza y las tribunas no resulta de ninguna *trahison des clercs,* sino que es consecuencia inevitable de la opinión pública que se torna consciente de su significado y trascendencia. Y es de vital importancia que la brecha que existe entre los intereses de la política popular en estas cuestiones y su estudio científico y filosófico no sea demasiado ancha. La especialización creciente de los altos estudios modernos crea un peligro real a este respecto, de modo que podría surgir una situación en la cual el especialista exista únicamente para dar un informe competente al político y al periodista, y no quede nadie para criticar la ideología oficial que se impone a la comunidad no tanto por una propaganda

deliberada como por un control burocrático de la educación, la información y la publicidad.

Sería una extraña fatalidad si la gran revolución por la cual el hombre occidental ha sometido la naturaleza a sus designios, terminara con la pérdida de su propia libertad espiritual. Pero esto podría ocurrir si un creciente control técnico del Estado sobre la vida y el pensamiento de sus miembros coincidiera con una decadencia cualitativa en el nivel de nuestra cultura. Una ideología, en el sentido moderno de la palabra, es muy diferente de una fe, aunque tiende a llenar las mismas funciones sociológicas. Es la obra del hombre, un instrumento por el cual la voluntad política consciente trata de amoldar la tradición social a sus designios. Pero la fe mira más allá del mundo del hombre y sus obras; lleva al hombre a un grado de realidad más alto y más universal que el mundo temporal y finito al que pertenecen el Estado y el orden económico. Por ende, introduce en la vida humana un elemento de libertad espiritual que puede tener influencia creadora y transformadora en la cultura social de los hombres y en su destino histórico, así como en su propia experiencia interior. Si, por tanto, estudiamos una cultura como un todo, encontraremos que hay una relación íntima entre su fe religiosa y su desenvolvimiento social. Inclusive, una religión que es explícitamente ultraterrenal y parece negar todos los valores y tipos de la sociedad humana puede, sin embargo, ejercer una influencia dinámica en la cultura y se convierte en motor decisivo de las transformaciones sociales. «La religión es la clave de la historia», dijo lord Acton, y hoy, cuando nos percatamos de la tremenda influencia de lo inconsciente en la conducta humana y del poder de la religión para dominar y liberar esas fuerzas ocultas, la frase de Acton adquiere un significado mayor de lo que él mismo imaginaba.

Es cierto que este factor no parece haber desempeñado un gran papel en la historia de la civilización moderna. Los grandes cambios

que transformaron las condiciones de la vida humana en cada continente y han tenido gran influencia en la creación de una sociedad mundial única parecen ser, a primera vista, el resultado de causas puramente seglares y económicas. Sin embargo, ninguna de estas causas parece adecuada para explicar la magnitud de la historia europea.

¿Cómo ocurrió que un pequeño grupo de pueblos de Europa occidental, en un período de tiempo relativamente breve, pudo transformar el mundo y emanciparse a sí mismo de la dependencia que durante siglos sujetó al hombre a las fuerzas de la naturaleza? En el pasado esta milagrosa hazaña se explicaba como una manifestación de una ley de progreso universal que regía el universo y llevaba a la humanidad, por inevitables etapas, desde el estado de primate hasta la perfección. Hoy estas teorías ya no se aceptan, pues nos hemos dado cuenta de que dependen en gran medida de un optimismo irracional que formaba parte del fenómeno que trataban de explicar. En cambio, ahora tendemos a preguntarnos cuáles fueron los factores de la cultura europea que explican el peculiar desenvolvimiento del hombre occidental. O, como dicen los norteamericanos expresivamente, «¿qué es lo que lo hace andar?». Pero cuando alcancemos este punto veremos que el factor religioso influye poderosamente sobre la cuestión.

Como escribí hace muchos años: «¿A qué se debe que sólo Europa, entre todas las civilizaciones, haya estado continuamente sacudida y transformada por una energía y una inquietud espiritual insatisfecha por las estáticas leyes de la tradición social que dominan las culturas orientales? Tal vez se deba a que su ideal religioso no consistió en adorar una perfección eterna e inmutable sino en un espíritu que se esforzaba por incorporarse a la humanidad y por cambiar al mundo. En Occidente el poder espiritual no ha quedado inmóvil en mi orden social sagrado como en el estado confuciano de China y en el sistema de castas de la India. Al contrario,

adquirió libertad social y autonomía, y en consecuencia su actividad no se confinó a la esfera religiosa sino que tuvo efectos de mucho alcance en todos los aspectos de la vida social e intelectual.

»Estos efectos secundarios no tienen necesariamente un valor religioso y moral desde el punto de vista cristiano —pero subsiste el hecho de que son secundarios y dependientes con respecto a la existencia de una fuerza espiritual sin la cual no habrían existido o habrían sido completamente distintos.

»Esto es cierto de la cultura humanística a pesar del secularismo y naturalismo que parecen caracterizarla. Cuanto más se estudian los orígenes del humanismo, más se llega a reconocer la existencia de un elemento que no es sólo espiritual sino decididamente cristiano.

»Se puede objetar que éste es sólo uno y no el más importante aspecto del movimiento humanístico. Pero aun las realizaciones puramente naturalistas del Renacimiento dependían de sus antecedentes cristianos. El humanismo fue, es cierto, una vuelta hacia la naturaleza, un redescubrimiento del hombre y del mundo natural. Pero el autor del descubrimiento, el principio activo del cambio, no fue el hombre natural: fue el hombre cristiano, el tipo humano producido por diez siglos de disciplina espiritual e intenso cultivo de la vida interior. Los grandes hombres del Renacimiento eran hombres espirituales aun estando profundamente sumergidos en el orden temporal. De los recursos acumulados en su pasado cristiano adquirieron la energía para conquistar el mundo de la materia y crear la nueva cultura del espíritu»[2].

Ahora bien, todo lo que dije sobre los orígenes de la cultura humanística me parece igualmente cierto para la época de la Ilustración y el siglo XIX, cuando la cultura occidental conquistó y transformó el mundo. Es bastante fácil presentar la historia de

---

[2] Cf. *Christianity and the new age*, pp. 94-96 (1931).

esta expansión europea como un proceso de agresión imperialista y de explotación económica. Pero la agresión y la explotación no son nuevas en la historia del mundo, y si bastaran para explicar el desarrollo europeo, pudieron haberse realizado cientos o miles de años antes por obra de cualquiera de los imperios mundiales que ocuparon sucesivamente el escenario de la historia.

La peculiar hazaña de la cultura occidental en el mundo moderno se debe a un nuevo elemento que no estaba presente en el antiguo tipo de imperialismo.

Al lado de la agresividad natural y el afán de lujo y riqueza tan evidentes en la historia europea, había también nuevas fuerzas espirituales que conducían al hombre occidental hacia un nuevo destino. La actividad de la inteligencia occidental, que se manifestaba en la invención científica y técnica tanto como en el descubrimiento geográfico, no fue herencia natural de un tipo biológico particular: fue el resultado de un largo proceso de educación que cambió gradualmente la orientación del pensamiento humano y amplió las posibilidades de acción social. En este proceso el factor vital no fue el poder agresivo de conquistadores y capitalistas sino el aumento de capacidad de la inteligencia humana y el desenvolvimiento de nuevos tipos de habilidad y genio creadores.

Las otras grandes culturas mundiales realizaron sus propias síntesis entre religión y vida, y luego mantuvieron inmutable su orden sagrado durante centurias y milenios. Pero la civilización occidental ha sido el mayor fermento de cambio en el mundo, porque el cambio del mundo se convirtió en parte integrante de su ideal de cultura. Siglos antes de los éxitos de la ciencia y de la tecnología modernas, el hombre occidental había concebido la idea de una *magna instauratio* de las ciencias que dejara abiertos nuevos caminos para la comprensión humana y cambiara los destinos de la especie.

Ésta no fue, sin embargo, la visión única de un genio solitario. Hoy podemos ver que el pensamiento de Francis Bacon estuvo

mucho más cerca de la Edad Media de lo que Macaulay y su generación creyeron; inclusive en ciertos aspectos está más cerca de su homónimo Roger Bacon que de Galileo. Porque fue Roger Bacon el primero que concibió la idea de una síntesis total entre el conocimiento científico y el filosófico que ampliara los límites de la vida humana y diera a la civilización cristiana poder para unificar el mundo.

Pero con Roger Bacon nos encontramos de nuevo en plena corriente de la cultura medieval —cultura que estaba completamente dominada por creencias religiosas y encarnada en las instituciones religiosas en el mismo grado que cualquiera de las grandes culturas religiosas del mundo oriental—. Y esta cultura medieval fue la matriz donde se formó el tipo occidental y la fuente última de las nuevas fuerzas que han modificado y transformado el mundo. Los historiadores de la antigua escuela del racionalismo «ilustrado» descartaban los mil años de historia medieval como una época de oscurantismo intelectual y estancamiento social —un andar sin rumbo por las zonas salvajes, entre el viejo mundo de la cultura clásica y la Tierra Prometida de la Ilustración y la Libertad modernas—. Pero gracias al trabajo desinteresado de los historiadores de los últimos ciento cincuenta años, hemos llegado ahora a comprender que esos siglos fueron épocas de una actividad social y espiritual intensa y a menudo de violentos conflictos y cambios revolucionarios. Desde Casiodoro y Beda hasta Erasmo y Copérnico, la tradición del pensamiento nunca se interrumpió completamente; por eso podemos seguir el desarrollo continuo de la cultura sin ningún corte desde la caída del Imperio romano de Occidente hasta la época del Renacimiento.

Indudablemente es fácil ver cómo nació la noción humanística o racionalista de «Edad oscura». Desde el punto de vista económico, la Alta Edad Media fue en verdad una época de retroceso y estancamiento; hubo largos períodos en que la actividad comercial estuvo en reposo y la vida urbana casi desapareció.

Desde el punto de vista político fueron tiempos en que el Estado se redujo casi hasta el extremo de desvanecerse, y la tradición clásica de la ciudadanía y del derecho público parecía extinguida. Aun desde el punto de vista intelectual, las conquistas científicas de la Antigüedad permanecieron olvidadas durante siglos y el nivel de la cultura literaria fue a menudo rudimentario. Pero, a pesar de todo, la cultura occidental conservó una energía espiritual que no dependió del poder político o de la prosperidad económica. Inclusive en los más oscuros períodos de la Edad Media este principio dinámico continuó obrando. Pero lo que distingue a la cultura occidental de las otras civilizaciones del mundo es su *carácter misionario:* su transmisión de un pueblo a otro en una serie continua de movimientos espirituales. El Cristianismo penetró por primera vez en Europa occidental bajo la forma de un movimiento misionario que se había originado en las ciudades helenísticas del Levante, y durante siglos los hombres del Oriente —Pablo, Ireneo, Atanasio, Casiano, Teodoro de Tarso y los papas sirios y griegos del siglo VIII— desempeñaron un papel notable en la formación del Cristianismo occidental. En la época que siguió a la caída del Imperio, este proceso de transmisión continuó de los cristianos de las provincias occidentales hacia los pueblos bárbaros, como vemos en la misión de san Patricio a Irlanda, en la evangelización de san Amando en Bélgica, y sobre todo en la conversión de Inglaterra por Gregorio el Grande, que hizo época.

Hasta ese momento la propagación de la cultura cristiana en Occidente fue por lo general un movimiento de expansión desde el este hacia el oeste, desde los antiguos centros de alta cultura hacia los pueblos y tierras más jóvenes y menos civilizados. Pero a partir del siglo VI el proceso se invierte por un nuevo movimiento de actividad misionera desde el oeste hacia el este, desde los nuevos pueblos cristianos de Irlanda e Inglaterra hacia el continente; movimiento que no se limitó a la conversión de los paganos holandeses

y alemanes, sino que también condujo a la reforma de la Iglesia franca y a la restauración de la educación y la enseñanza clásicas. Marca así un nuevo punto de partida en la historia de la civilización, porque la dirección de la cultura se aparta del poder político; y esto es lo que distingue a la cultura occidental de la del mundo bizantino, donde el centro político continuó siendo el centro de la cultura, como ocurría igualmente en la mayor parte de las antiguas sociedades orientales.

Esta independencia de la dirección cultural con respecto al poder político fue uno de los factores más importantes que produjo la libertad y la actividad dinámica de la cultura occidental. La historia europea es la historia de una serie de renacimientos, de restauraciones espirituales e intelectuales que nacían de modo independiente y en general bajo influencias religiosas, y que se transmitían mediante un proceso espontáneo de libre comunicación. En la Alta Edad Media, el órgano principal de este proceso de transmisión fueron las órdenes monásticas, y su fuerza motriz fue la búsqueda de una perfección o salvación individuales. Fue éste el motivo que llevó a Columba a Escocia, a Colombano a Borgoña, a Bonifacio a Alemania; y en cada caso la iniciativa espiritual del individuo cristalizó en una institución colectiva que a su vez se convirtió en el centro de un nuevo movimiento de transmisión, así como el movimiento desde Iona a Lindisfarne y la creación de una nueva cultura cristiana en Northumbria, la reforma del monacato galo que provenía de la fundación de Colombano en Luxeuil, y la influencia de la fundación anglosajona de Fulda en la cultura cristiana de Germania.

Encontramos un proceso similar en los últimos períodos de la Edad Media. Por ejemplo, la influencia de los reformadores monásticos de Borgoña y Lorena en la reforma de la Iglesia en los siglos X y XI, o la obra de los italianos en Normandía, donde una sucesión de jefes de monasterios venidos del norte de Italia

—Guillermo de Volpiano, Juan de Fecamp, Lanfranco de Bec y Anselmo de Canterbury— llevaron a Normandía de una condición semibárbara a una posición de liderazgo espiritual en el noroeste de Europa. Pero durante los últimos siglos de la Edad Media la vida cultural de ningún modo se limitó a la vida monástica. Estuvo representada en muchos lugares por una actividad social e intelectual, desde la actividad económica de las comunas y corporaciones hasta el abstracto plano de la ciencia y la metafísica. En todas partes encontramos la misma rápida y espontánea transmisión de influencias desde un extremo de Europa occidental hasta el otro; en todas partes se ve la cooperación de los hombres y movimientos de distintos orígenes nacionales que tendían a la creación de un tipo de cultura común pero altamente diferenciado en toda la Cristiandad occidental. Pero esto no terminó con el período medieval, pues el Renacimiento mismo fue ejemplo característico de este libre proceso de comunicación y creación que pasó de un lugar a otro, uniendo hombres de diferente raza y lengua en un fin cultural común y en una confraternidad de ideas.

Se podría objetar que todo esto no es algo peculiar de la cultura occidental, porque siempre y en todas partes pertenece a la esencia misma del desarrollo y cambio culturales. Pero si bien toda cultura produce elementos de cambio, y aunque muchas de ellas han experimentado movimientos religiosos o intelectuales originados y transmitidos por la libre actividad espiritual de los individuos, no ha habido ninguna en la que la vida entera de la cultura se haya incorporado al movimiento transformador hasta el punto de identificarse con él. Todas las antiguas culturas orientales estaban basadas en la concepción de un orden sagrado que regulaba todos los aspectos de la vida del hombre y que debía preservarse sin cambio ni mutilación para que la sociedad sobreviviera. La civilización china es la más típica y próspera de estas culturas, y aunque China ha debido mucho a la intrusión de movimientos espirituales independientes,

sobre todo el del monacato budista, siempre consideró estos movimientos como ajenos al orden sagrado de la vida china; ya fueran condenados sistemáticamente como enemigos mortales de la tradición cofuciana, ya tolerados a medias como lujos espirituales susceptibles de agregarse como adorno exótico al cuerpo de la tradición nativa.

Sólo en Europa occidental el tipo cultural se encuentra en continua sucesión y alternancia de libres movimientos espirituales. Por eso cada siglo de su historia muestra un cambio en el equilibrio de los elementos de cultura, y la aparición de nuevas fuerzas espirituales crea nuevas ideas e instituciones, produciendo un movimiento ulterior de cambio social.

Sólo una vez en la historia de Europa occidental se observa el intento de crear un orden unitario, absorbente y sagrado, comparable al de la cultura bizantina o a los del mundo oriental: es el caso del Imperio carolingio, concebido como una sociedad de todo el pueblo cristiano bajo el control de una monarquía teocrática, que intentó regular todos los detalles de la vida del pensamiento —inclusive el método del canto eclesiástico y las reglas de las órdenes monásticas— por medio de decretos legislativos y la inspección gubernamental. Pero constituyó un breve y estéril episodio que se destaca en agudo contraste con el curso general de la historia occidental, y aun así sus éxitos culturales dependieron en gran medida de la contribución de elementos independientes venidos desde fuera del Imperio, como Alcuino desde Inglaterra, Juan Escoto desde Irlanda y Teodulfo desde España.

Salvo esa única excepción no hubo más organización unitaria de la cultura occidental que la de la Iglesia cristiana, que proveyó un principio eficaz de unidad social. Y aun en la Edad Media la unidad religiosa impuesta por la Iglesia nunca constituyó una verdadera teocracia de tipo oriental, pues implicaba una división entre el poder espiritual y el temporal, lo que produjo una tensión interna

en la sociedad occidental y originó abundantes críticas y cambios. Sin embargo, en todo el transcurso de la historia de Europa occidental, hasta el siglo pasado, la ausencia de una organización unitaria y de una fuente única y uniforme de cultura no destruyó la continuidad espiritual de la tradición occidental. Más allá de las formas cambiantes de la cultura occidental hubo una fe viva que dio a Europa cierto sentido de la comunidad espiritual a pesar de todos los conflictos, divisiones y cismas sociales que señalaron su historia. A menudo es difícil descubrir la conexión entre el espíritu de fe y los nuevos movimientos que con frecuencia parecen significar un rechazo radical de toda base espiritual común. Sin embargo, cuando se estudia de cerca estos movimientos, se suele encontrar que tal conexión existe realmente.

De hecho, en ninguna parte el dinamismo de la religión occidental se manifiesta en forma más sorprendente que en la influencia indirecta e inconsciente que ha ejercido en movimientos sociales e intelectuales abiertamente seculares. Es fácil hallar ejemplos en la historia de los movimientos revolucionarios y reformistas modernos, pero incomparablemente más importante e interesante es el que se encuentra en la historia de la formación del movimiento científico moderno, que a su vez ha tenido una importancia incalculable en la historia del mundo moderno.

Pero no me propongo tratar este punto en estas Conferencias; sólo un hombre como Pierre Duhem, que era al mismo tiempo científico, historiador y filósofo, puede emprender semejante tarea. Y no vivió para terminar aquella que se había asignado. Mi propósito es estudiar las primeras fases de la historia occidental y ver hasta qué punto la formación del complejo cultural de Europa occidental estuvo condicionada por los factores religiosos.

En esa etapa de la historia europea las relaciones entre la religión y la cultura se presentan en forma sencillísima. Ningún historiador niega que la introducción del Cristianismo en los pueblos

occidentales tuvo efecto profundo en su cultura. Sin embargo, esta gran revolución espiritual no modificó las condiciones materiales de vida. Se produjo una ruptura decisiva entre la sociedad semibárbara de la Galia merovingia o de la Bretaña anglosajona y la cultura religiosa, ya madura, del Imperio cristiano —entre la mente de hombres como san Agustín o Boecio y la de jefes de guerra como Clodoveo o Chilperico, que controlaban los destinos de Occidente—. El nacimiento de la nueva cultura occidental europea estuvo dominado por este agudo antagonismo entre dos culturas, entre dos tradiciones sociales y dos mundos espirituales: la sociedad guerrera del reino bárbaro con su culto del heroísmo y de la agresión, y la sociedad pacífica de la Iglesia cristiana con sus ideales de ascetismo y renunciamiento y su alta cultura teológica. La importancia de ese antagonismo no se confina a la «Edad oscura» de los años 500 a 1000, sino que en cierto grado caracteriza a toda la cultura medieval, y sus efectos pueden verse también en la historia posterior de Europa occidental. En verdad, creo que ha de considerarse como fuente principal del elemento dinámico tan significativo para la cultura occidental.

Pero es importante darse cuenta de que esta división no fue sólo un burdo antagonismo de oposición y conflicto. En un período relativamente temprano se sublimó y, al llegar a las más altas expresiones culturales, se convirtió en principio interno de cristalización y tensión. Así, ya en el primer siglo del Cristianismo en Northumbria, la tradición de la cultura patrística latina encontró su más digno representante, entre los bárbaros del norte, en la persona del venerable Beda, y no es menos significativo que la última obra del último filósofo romano —el *De Consolatione Philosophiae* de Boecio— haya sido traducida por primera vez a la lengua vernácula por un rey guerrero en los intervalos de sus luchas heroicas contra los daneses para preservar a la Cristiandad occidental.

Este proceso creador de asimilación cultural, cuya expresión consciente debe buscarse en la tradición literaria, ejerció también influencia en la profundidad de la conciencia individual y en el desarrollo de las nuevas instituciones sociales. Esto se ve en las vidas de los santos, en las leyes de los reyes, en las cartas de los misioneros y sabios y en los cantos de los poetas. Sin duda, todos los datos arrojan una luz variable e incierta sobre las realidades vitales del proceso social. No obstante, nuestro conocimiento de los orígenes de la cultura occidental no deja de ser mucho más auténtico y detallado que el que poseemos en el caso de las otras grandes culturas del mundo antiguo u oriental.

Pero en otros aspectos estamos mejor equipados que nuestros predecesores para comprender el proceso inicial de la cultura occidental. Los historiadores y filósofos formados por la Ilustración liberal del siglo XVIII experimentaban poco interés y ninguna simpatía espiritual por edades en las cuales el oscurantismo de la barbarie sólo parece acentuado por la superstición religiosa y el ascetismo monástico; pero en el siglo XIX las tendencias nacionalistas, que en ninguna parte fueron tan fuertes como en el campo de la historia, provocaron por reacción una idealización nada crítica de los bárbaros teutónicos y eslavos, ignorando y despreciando la unidad de la cultura occidental.

Pero nuestra generación ha sido constreñida a comprender cuán frágiles e insustanciales son las barreras que separan a la civilización de las fuerzas destructoras. Sabemos ahora que la barbarie no es un mito pintoresco o el recuerdo semiolvidado de una etapa primitiva de la historia, sino una realidad siniestra y subyacente que puede irrumpir con fuerza devastadora tan pronto como la autoridad moral de la civilización haya perdido su dominio.

Luego, para nosotros, la historia de la «Edad oscura» y los primeros comienzos de una nueva cultura, hace catorce siglos, ha adquirido —o debería adquirir— un nuevo significado. Podemos

comprender mejor que Gibbon la lucha desesperada del Bajo Imperio para mantener su alto nivel de cultura urbana y de orden civilizado bajo el peso de una burocracia aplastante, contra la presión constante de la guerra y la invasión; podemos comprender, de un modo más íntimo que los historiadores del siglo XIX, cuáles fueron los sentimientos de las provincias romanas cuando finalmente los diques se rompieron y la marea de la barbarie se extendió cada vez más sobre el país.

Ante todo, estamos en una posición mejor para apreciar la función vital de la religión, tanto como principio de continuidad y conservación que como fuente de nueva vida espiritual. La religión fue entonces el único poder que permaneció intacto en el colapso de la civilización, pues se perdió la fe en las instituciones sociales y las tradiciones culturales, así como la esperanza en la vida. Toda auténtica religión debe poseer esta cualidad, pues la religión por su esencia tiene que relacionar al hombre con las realidades trascendentes y eternas. Luego es natural que la «Edad oscura» de la historia —el momento de la quiebra y de la impotencia humanas— fuera también el momento en que el poder de la eternidad se manifestara. Inevitablemente estas épocas de muerte y nacimiento de culturas son las más desprovistas de luz de la historia. Pero cuando somos capaces en cierto grado de penetrar la oscuridad, como en el caso de los orígenes de nuestra propia cultura, es posible ver algo del proceso creativo mientras obra en las profundidades de la conciencia social; y por más incompleto que sea este conocimiento, tiene mucho valor para el estudioso de la religión y el estudioso de la cultura.

Capítulo Segundo
LOS ORÍGENES RELIGIOSOS DE LA CULTURA OCCIDENTAL: LA IGLESIA Y LOS BÁRBAROS

Los comienzos de la cultura occidental deben buscarse en la nueva comunidad espiritual que surgió de las ruinas del Imperio romano debido a la conversión de los bárbaros del norte a la fe cristiana. La Iglesia cristiana heredó las tradiciones del Imperio. Llegó a los bárbaros como portadora de una civilización superior, fundada en el prestigio de la ley romana y en la autoridad del nombre de Roma. La destrucción de la organización política del Imperio romano había dejado un gran vacío que ningún rey o general bárbaro pudo llenar, y este vacío fue colmado por la Iglesia, maestra y legisladora de los nuevos pueblos. Los Padres latinos —Ambrosio, Agustín, León y Gregorio— fueron realmente los padres de la cultura occidental, puesto que los diferentes pueblos de Occidente adquirieron una cultura común sólo en la medida en que se incorporaron a la comunidad espiritual de la Cristiandad. Esto es sobre todo lo que distingue a la historia occidental de las otras civilizaciones universales. Las grandes culturas del Antiguo Oriente, como las de la China y la India, tuvieron un crecimiento autónomo que representa un desarrollo continuo en el cual la religión y la cultura crecieron juntas partiendo de las mismas raíces sociológicas y del mismo ambiente natural. Pero en Occidente no ocurrió así. En la Europa primitiva, fuera del Mediterráneo, no se

conservó un centro común ni una tradición unitaria de cultura espiritual. Los pueblos del Norte no poseyeron literatura escrita, ciudades, ni arquitectura de piedra. Eran, en una palabra, «bárbaros», y sólo por el Cristianismo y los elementos de alta cultura transmitidos por la Iglesia, Europa occidental adquirió unidad y forma.

Este aspecto misionario de la cultura occidental, del que ya hablé en la Introducción, es más antiguo que el Cristianismo, puesto que se remonta a un pasado prehistórico. Aun los romanos, en medio de su ruda conquista del Imperio, tuvieron conciencia de ello, y cuando el más grande de los poetas latinos se dedicó a crear una epopeya nacional, no eligió por héroe al típico guerrero heroico, sino a una especie de padre peregrino, el piadoso y sufrido Eneas, encargado de la misión providencial de fundar una nueva ciudad y llevar los dioses al Lacio:

> *genus unde Latinum*
> *Albanique patres atque alta moenia Romae.*

Entonces el mito de Virgilio se convirtió en la realidad cristiana. Cuando san Pablo, obedeciendo el aviso de un sueño, se hizo a la vela desde Troya en el año 49 d. C. y fue hacia Filipos en Macedonia, cambió el curso de la historia más que la gran batalla que decidió el destino del Imperio romano en el mismo paraje aproximadamente un siglo antes. Trajo a Europa la semilla de una vida nueva destinada finalmente a crear un nuevo mundo. Esto no ocurrió en la superficie de la historia, y por eso no lo reconocieron los adalides de la cultura contemporánea, como Gallio, el hermano de Séneca, que lo vio suceder bajo sus propios ojos. Pero es imposible leer el relato contemporáneo de esos viajes y las cartas que san Pablo escribió a las primeras comunidades cristianas de Europa y Asia Menor sin comprender que se había introducido en la civilización estática

del mundo romano un nuevo principio que permitía infinitos cambios. Como decía protestando la turba de Salónica: estos hombres han trastornado al mundo, proclamando otro rey, no César sino Jesús. En realidad eso hicieron, y este acto de revolución creadora marca el comienzo de una nueva era en la historia universal y sobre todo en la historia de Occidente. Hasta ese momento Europa había estado dividida entre el mundo romano y el mundo exterior de los bárbaros. Ahora el mundo romano mismo se dividía entre los servidores del César y los servidores de Cristo. En el curso de los siglos la conversión del Imperio superó esta última división, de manera que «romano» y «cristiano» se convirtieron casi en términos sinónimos. Pero en esta época se quebró el poder del Imperio en Occidente. Roma ya no fue la capital del César, sino la Sede Apostólica. En opinión de san León y sus contemporáneos, el Imperio romano era un instrumento en las manos de la Providencia que preparó a todas las naciones para recibir el evangelio de Cristo. San Pedro y san Pablo ocupan el lugar de Rómulo y Remo como fundadores de la segunda Roma, la *urbs sacerdotalis et regalis*, que se constituyó en centro del mundo de la cristiandad.

> *En omne sub regnum Remi*
> *mortali concessit genus*
> *idem loquuntur dissoni*
> *ritus, idipsum sentiunt.*
> *Hoc destinatum, quo magis*
> *jus Christiani nominis,*
> *quodcunque terrarum jacet,*
> *uno inligaret vinculo*[3].

[3] Prudencio, *Peristephanon*, II, 429; cf. Leonis, M., sermón 82. *Traducción:* «He aquí que toda la raza humana se ha plegado al reino de Remo; diferentes ritos dicen lo mismo y piensan lo mismo; de modo que está escrito que la ley cristiana una toda la tierra en un solo lazo».

Así la conversión del Imperio romano —el proceso por el cual el Estado de Augusto y Nerón se convirtió en el Estado de Constantino y Teodosio— tiene una relación vital con el nacimiento de la nueva cultura. Esto nunca ha sido reconocido adecuadamente por los historiadores, debido al curioso divorcio entre la historia antigua y la moderna, por lo cual el estudio de la etapa transitoria de los siglos III y IV se ha descuidado gravemente en la educación inglesa, que a este respecto estaba influida todavía por los ideales y prejuicios de los humanistas italianos. Y estos prejuicios, a su vez, reflejaban la falta de unidad cultural de dicha época. Los altos círculos de la cultura antigua continuaron cerrando sus ojos ante la existencia de la nueva fe, aun después que el Cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio. Y este obstinado conservatismo fue más fuerte en Occidente, donde lo reforzaban las tradiciones del patriotismo romano y el resentimiento de la aristocracia senatorial contra la nueva capital del Bósforo con su cónsul eunuco y sus senadores griegos. Para estos defensores de una causa perdida —como Quinto Aurelio Símaco, Claudiano y Rutilio Namtiano— el Cristianismo era un entremetido extranjero que socavaba la resistencia moral del Estado cuando los bárbaros estaban atacándolo desde fuera. Contra estas opiniones san Agustín y Orosio escribieron en el siglo V, de manera que sólo después de la caída de Roma se superó finalmente la antítesis de la antigua cultura y la nueva religión.

Sin embargo, las condiciones eran muy distintas en Oriente, y en los siglos por venir el Imperio oriental había de permanecer como centro del pensamiento y la cultura cristianos.

La nueva religión había nacido en el bajo fondo semioriental de las ciudades helenísticas, trayendo nueva vida y esperanza a las clases y a los individuos espiritualmente alejados de la desalmada cultura materialista del Estado mundial romano. Gradualmente penetró toda la sociedad, hasta que en el siglo IV se convirtió en la

religión oficial del Imperio e inspiró el nuevo tipo de cultura bizantina, que tuvo por centro la nueva Roma fundada por el primer emperador cristiano en Constantinopla. Esta cultura fue grecoasiática en su origen. Pero debemos recordar que en el momento de la caída del Imperio romano de Occidente los principales centros de cultura cristiana y la mayoría de la población cristiana no eran europeos. La lengua madre de la Iglesia fue el griego, y su desarrollo teológico se debió principalmente a los concilios y a los teólogos grecoasiáticos, mientras el paganismo latino occidental era todavía fuerte y las clases dirigentes —y mucho más la población rural— no eran en gran parte cristianos en su cultura y tradición.

Sería interesante especular acerca de lo que habría pasado si Occidente hubiera seguido el modelo oriental, si una especie de cultura bizantina latina hubiera surgido en los siglos V y VI con su capital en Roma, Milán o Tréveris, como bien podría haber ocurrido de no intervenir fuerzas extrañas. De hecho, sin embargo, el sistema imperial en Occidente se derrumbó bajo la presión de la invasión bárbara antes que la nueva religión hubiera tenido tiempo de penetrar la cultura y la vida social de las provincias occidentales.

Sólo en África hubo condiciones comparables a las de las provincias orientales, y África no había de seguir formando parte de la Cristiandad occidental durante mucho tiempo. Hubo en verdad pocas ciudades de Europa occidental, como Roma y Lyon, que tuvieran un papel importante en el primer movimiento de la expansión cristiana; pero aun en Roma la resistencia pagana fue más obstinada y larga que en Oriente. En las zonas rurales de Europa central y occidental no existieron los elementos sociales que más contribuían a la rápida difusión del Cristianismo: esas regiones siguieron siendo paganas en su cultura, aunque no oficialmente, hasta después de haber desaparecido el Imperio occidental.

Así, a diferencia de la cristiana Bizancio, la Roma cristiana no presenta sino un breve interludio entre el paganismo y la barbarie.

Transcurrieron solamente dieciocho años entre el cierre de los templos por Teodosio y el primer saqueo de la Ciudad Eterna por los bárbaros. La gran época de los Padres occidentales, desde Ambrosio hasta Agustín, sólo abarca una generación, y san Agustín murió con los vándalos a las puertas.

Había, por supuesto, grandes diferencias entre las condiciones reinantes en las distintas provincias y estratos de la sociedad. Un aristócrata como Sidonio Apolinario, que vivió bajo las leyes relativamente tolerantes de los reyes visigodos, podía continuar llevando la vida de un culto y rico terrateniente mientras sus contemporáneos de la misma clase en regiones menos favorecidas eran asesinados o reducidos a la mendicidad. En términos generales, puede decirse que a lo largo de las fronteras septentrionales del Imperio, desde York a Belgrado, la estructura de la vida civilizada se había derrumbado, las ciudades y villas habían sido destruidas y la sociedad caía en un estado de barbarie pagana. Pero en el sur, en las costas del Mediterráneo, no se había roto aún la continuidad de la cultura y los conquistadores bárbaros fueron un pequeño elemento extraño que llevó una existencia parásita en una población de habla latina que los sobrepasaba ampliamente en número y continuaba viviendo su vida conforme a sus propias leyes e instituciones.

Sin embargo, el desenvolvimiento de la Cristiandad occidental no siguió siempre por esta senda. En los países mediterráneos los conquistadores eran arios que a veces, como en África, hicieron sufrir a la Iglesia intensas persecuciones; mientras en el norte, aunque los conquistadores fueran mucho más bárbaros en su cultura, y de religión pagana, eran más accesibles a la acción misionaria de la Iglesia, que era también la representante de la alta cultura.

De aquí que los reinos bárbaros del sur tuvieran corta existencia y poco influjo en el futuro de la cultura occidental, salvo negativamente, en la medida en que prepararon el camino para la conquista musulmana de África y España en el siglo VIII. El bautismo

de Clodoveo en 496 y el de Eterberto de Kent en 597 marcaron los verdaderos comienzos de una nueva era en Europa occidental.

Así las nuevas actividades se desarrollaron en las zonas occidentales, donde la destrucción material causada por las invasiones bárbaras había sido mayor. Los recursos espirituales de la Iglesia no habían sido seriamente afectados por la caída del Imperio. Inclusive en ciertos aspectos se reforzaron, ya que entonces la Iglesia unió las tradiciones sociales de la cultura romana con sus propias tradiciones espirituales y así desempeñó una doble función en una sociedad que necesitaba tanto dirección social como religiosa. Los nuevos reinos bárbaros tomaron a su cargo las funciones militares y políticas del Imperio: esgrimieron la espada, recaudaron los impuestos, administraron justicia —o algo así—; pero todo lo demás era de la Iglesia: la autoridad moral, la enseñanza y la cultura, el prestigio del nombre romano y el cuidado del pueblo. La ciudadanía real de un hombre no se fundaba en su sujeción al Estado bárbaro, sino en su pertenencia a la Iglesia cristiana, y se consideraba al obispo, más que al rey, como jefe de la sociedad cristiana.

Pero mientras tanto se realizaba un proceso de asimilación, tendente a crear una nueva unidad social. Cuando los bárbaros se convirtieron al Cristianismo adquirieron también elementos de alta cultura; y por otra parte la sociedad cristiana iba abandonando poco a poco las tradiciones de la cultura romana y se volvía realmente bárbara. Encontramos un buen ejemplo de este doble proceso en la imagen que san Gregorio de Tours nos da de las condiciones del reino franco en la segunda mitad del siglo VI. Él mismo era un aristócrata galo, descendiente de funcionarios romanos y miembro de una dinastía de obispos. Pero la sociedad en que vivía y que describe era ya profundamente bárbara y sus propios escritos muestran pocas señales de la cultura clásica, como él mismo admite en los prefacios de su *Historia* y de sus obras hagiográficas.

Pero era un verdadero romano en su firme realismo, su lealtad al pasado y el sentido de la responsabilidad social que él conservaba en una sociedad que había olvidado igualmente el orden romano y el espíritu cristiano. Representa todavía el ideal romanocristiano del obispo como *Defensor Civitatis*, último guardián y campeón de la tradición cívica en su nueva forma cristiana, la tradición que san Germano de Auxerre, san Avito de Viena, san Aniano de Orleans y san Sidonio Apolinario (431/432-487) habían mantenido tan noblemente en la época de las invasiones.

Pero en la época de Gregorio de Tours la barbarie que había destruido el Imperio invadió también a la Iglesia. Los reyes merovingios no habían dejado de ser bárbaros al convertirse al Cristianismo. En realidad, a medida que se alejaron del trasfondo tribal de la antigua realeza germánica parecieron volverse más feroces, traidores y corrompidos. Y la Iglesia dependió cada vez más de esos salvajes, ya que con la ruptura de la antigua organización romana el rey intervino inevitable y progresivamente en el nombramiento de los obispos y en el gobierno de la Iglesia, y por consiguiente la decadencia visible de las condiciones de cultura fue acompañada de una disminución del nivel moral que afectó también a los obispos y monasterios.

El mundo que Gregorio de Tours describe es un mundo de violencia y corrupción donde los jefes dan ejemplo de injusticia y desprecio de la ley, y donde se perdieron las virtudes bárbaras de lealtad y honor militar. En un mundo tal la religión sólo pudo mantener su poder por el pavor que inspiraba su prestigio sobrenatural y la violencia espiritual que opuso a la violencia física de la barbarie. El miedo a la ira de Dios y a la venganza de los santos fue el único poder capaz de intimidar a los forajidos tan comunes en las nuevas clases dirigentes del semibárbaro Estado franco.

En la «Época oscura» los santos no eran sólo modelos de perfección moral cuyas oraciones invocaba la Iglesia. Eran fuerzas

sobrenaturales que habitaban sus santuarios y continuaban velando por el bienestar de su país y su pueblo. Así fueron san Julián de Brioude, san Cesáreo de Arlés, san Germano de Auxerre; pero, sobre todo, san Martín, cuyo sepulcro en Tours era fuente de gracia y de curas milagrosas a la que acudían los enfermos de toda Galia, asilo donde todos los oprimidos —el esclavo fugitivo, el criminal que se había escapado, y hasta aquellos perseguidos por la venganza real— podían encontrar refugio y protección sobrenatural. Es difícil exagerar la importancia del culto a los santos en el período que siguió a la caída del Imperio de Occidente, pues su influencia se hizo sentir igualmente en los dos extremos de la escala social: entre los maestros de la cultura como Gregorio de Tours y san Gregorio el Grande, y entre el pueblo común, especialmente los campesinos que, como «pagani», hasta entonces no habían sido alcanzados por la nueva religión de las ciudades. En muchos casos el culto pagano local fue desplazado sólo mediante su deliberada sustitución por el culto de un santo local, como se ve en la descripción que Gregorio de Tours hace de cómo el obispo de Javols terminó con el festival pagano anual de los campesinos del lago Helanus, construyendo una iglesia a san Hilario de Poitiers en el sitio al que podían traer las ofrendas antiguamente arrojadas a las aguas del lago sagrado.

Así los primeros siglos de la Edad Media vieron el surgimiento de una nueva mitología cristiana —las leyendas de los santos—, a la cual el mismo Gregorio de Tours contribuyó en gran medida por sus escritos hagiográficos: los dos libros de los milagros de san Martín, las vidas de los Padres, el libro de los milagros de san Julián de Brioude y los libros de la gloria de los Mártires benditos y la gloria de los Confesores. Esta literatura y el culto correspondiente representan la otra cara del sombrío cuadro de la sociedad contemporánea que Gregorio presenta en su *Historia de los francos.* Por un lado se ve un mundo de violencia e injusticia que se hunde

en la destrucción por su propio peso. Pero por el otro está el mundo del poder divino y del misterio donde las duras necesidades de la experiencia diaria ya no logran dominar la vida humana —donde nada es imposible, y todo sufrimiento y desgracia humana pueden encontrar remedio.

Es muy difícil para la mentalidad moderna penetrar este mundo de la imaginación popular cristiana que se expresa en las primeras leyendas medievales de los santos, puesto que se encuentra más lejos de nosotros que el misticismo de la Baja Edad Media o la religión metafísica de la época de los Padres. No obstante, es genuinamente cristiana en espíritu, aunque es el Cristianismo de una sociedad en lucha contra la absorbente influencia del medio bárbaro. En este semioscuro mundo era inevitable que los ascetas y santos cristianos adquiriesen algunos de los rasgos de los hechiceros y semidioses paganos, que su prestigio dependiera de su poder como taumaturgos y que la gente los consultara buscando decisiones, del mismo modo que antes había acudido a la gruta de un oráculo pagano.

Sin embargo, fue sólo en este mundo de mitología cristiana —en el culto de los santos, sus reliquias y milagros— donde pudo realizarse la vital transfusión de la fe y la ética cristianas con la tradición bárbara de los nuevos pueblos occidentales. Fue imposible, como es obvio, para pueblos desprovistos de toda tradición de filosofía o literatura escrita, asimilar directamente la sutil y profunda metafísica teológica de san Agustín o de los grandes maestros del mundo bizantino. Los bárbaros podían comprender y aceptar el espíritu de la nueva religión sólo cuando éste se manifestaba a ellos visiblemente en los actos de los hombres que parecían dotados de cualidades sobrenaturales. La conversión de Europa occidental se llevó a cabo no tanto por la enseñanza de la nueva doctrina como por la manifestación de un nuevo poder que invadió y dominó a los bárbaros occidentales y que ya había sometido a las tierras civilizadas

del Mediterráneo. Y así como los mártires habían sido los héroes y testigos de la conquista del Imperio, del mismo modo fueron los ermitaños y monjes los confesores y apóstoles de la fe entre los bárbaros.

Aquí la relación entre religión y cultura no es de asimilación y penetración sino más bien de contradicción y contraste. Las vidas de los santos y ascetas impresionaron a los bárbaros porque exhibían una forma de vida y una escala de valores enteramente opuesta a todo lo que hasta entonces habían conocido y aceptado. Pero no existía oposición entre la alta civilización del mundo romano cristiano y la barbarie de los paganos, sino entre dos mundos espirituales o dos planos de realidad. Por detrás del contraste ético entre la vida de los santos y la barbarie de la sociedad se halla el dualismo escatológico entre el mundo presente y el mundo futuro, que fue el fundamento de la forma de vida medieval.

La Iglesia occidental no llegó a los bárbaros con una misión civilizadora y una esperanza consciente de progreso social, sino con un tremendo mensaje de juicio divino y divina salvación. La humanidad había nacido maldita, esclavizada por los oscuros poderes del mal cósmico, y se hundía cada vez más bajo el peso de su propia culpa. Sólo por la vía de la cruz y la gracia del Redentor crucificado era posible para los hombres huir de la *massa damnata* de la degenerada humanidad y escapar al naufragio de un mundo sentenciado a muerte.

Esta dura doctrina llegó con fuerza peculiar a la civilización declinante del mundo posromano, un mundo en el cual la guerra, el hambre, la esclavitud y la tortura eran hechos inevitables de la experiencia diaria, donde el débil difícilmente podía sobrevivir y el fuerte moría joven en la batalla.

Sin duda es fácil para nosotros ver la otra cara del cuadro. En verdad, el nacionalismo moderno ha tendido a idealizar las culturas nativas de los bárbaros occidentales y a ver a los germanos,

celtas, eslavos y a los demás como pueblos jóvenes, llenos de poderes creadores que traían nueva vida a una civilización exhausta y decadente. Pero aunque esta concepción encontraba su justificación última en el curso de la historia, no era posible que así lo reconocieran hombres que en el presente tenían que vérselas con los bárbaros. El mundo cristiano de la «Edad oscura» consideró inevitablemente a las fuerzas de la barbarie en sus aspectos negativos, como un elemental poder de guerra y destrucción que traía ruina a las ciudades y esclavitud a los pueblos. Ésta es la visión que se expresa tan a menudo en la liturgia cristiana, en la cual se ruega a Dios quiera venir en ayuda del pueblo cristiano y dominar a los bárbaros que depositan su confianza en su propio salvajismo. No fueron mucho mejores los príncipes bárbaros, nominalmente cristianos, como se ve en la severa crítica de san Gildas a los tiranos de Bretaña, en las cartas de san Patricio a Corótico o en la imagen de la sociedad merovingia que ofrece Gregorio de Tours.

Vemos en las cartas y homilías de san Gregorio el Grande que la conciencia cristiana no era en modo alguno indiferente a la injusticia social y al sufrimiento físico del tiempo: los prisioneros, «atados por el cuello como perros y llevados a la esclavitud», los campesinos mutilados, las ciudades despobladas y hambrientas. Pero esas cosas sobrepasaban la capacidad del hombre para remediarlas. «¿Qué hay —pregunta san Gregorio— susceptible de agradarnos en este mundo? En todas partes vemos sólo pena y lamentos, las ciudades y las villas están destruidas, los campos devastados y la tierra vuelve a la soledad. No quedan campesinos para cultivar los campos, pocos habitantes permanecen en las ciudades, y aun esos escasos restos de humanidad siguen expuestos a sufrimientos incesantes... Algunos son llevados al cautiverio, otros mutilados, y otros, más numerosos, degollados ante nuestros ojos... ¿Qué hay pues, en este mundo, susceptible de agradarnos? Si todavía queremos un mundo semejante, sin duda no queremos el placer sino la

miseria»[4]. Esto anunciaba el fin, como dijo pocos años después san Colombano en su carta al papa Bonifacio. El mundo se derrumbaba a ojos vistas y se acercaba el retorno del Pastor de los Pastores. Luego, era natural que los cristianos volvieran sus ojos al otro mundo, a la ciudad eterna, donde todos eran ciudadanos adoptivos y que extendía constantemente sus fronteras en detrimento del mundo visible en decadencia.

Pero aunque la religión de esta época era intensamente ultraterrena, esta cualidad tenía un carácter muy diferente de lo que el pietismo moderno entiende por tal. Era colectiva más que individualista, objetiva más que subjetiva, realista más que idealista. Aunque el mundo futuro está fuera de la historia y más allá del tiempo, era el límite fijo hacia el cual el tiempo y la historia llevaban al mundo. El océano de la eternidad rodeaba a la isla zozobrante de la existencia humana por todas partes. Antes el mundo de los hombres había sido confiado y seguro. Al retirarse las aguas del mar, extendieron los límites de la cultura cada vez más lejos bajo la protección de los diques que se habían construido. Pero ahora las aguas estaban avanzando, los diques se derrumbaban y pronto no habría más tierra. Sólo permanecía la Iglesia como un arca de refugio, y era más productivo gastar tiempo y dinero en la construcción de un arca que derrocharlo en vanos intentos de remendar los diques rotos o de reparar los arruinados campos y saladeros.

Ésta es una burda imagen de la actitud ultraterrena del Cristianismo primitivo. Pero la realidad no era menos ruda. San Gregorio Magno representa las más altas tradiciones sobrevivientes de la sociedad romana, y se eleva muy alto por encima del nivel normal de la cultura lombarda o merovingia. Había aplicado la vigorosa inteligencia práctica y la habilidad de estadista de la antigua Roma al servicio de la Iglesia, y al mismo tiempo era un gran maestro cristiano

[4] San Gregorio Magno, *Homil. in Ezech.,* II, Epístola VI, 22.

de acuerdo al espíritu de san Ambrosio y san León. Sin embargo, cuando recuerda en sus diálogos las vidas y hechos de los santos que fueron sus predecesores inmediatos, los introduce en un mundo fantástico de prodigios sobrenaturales que iguala o supera todas las leyendas de los mártires o las vidas que los Padres llevaron en el desierto.

Para esta época los santos y ascetas eran testigos vivientes y visibles del poder del mundo futuro. Y no eran los únicos testigos. Aún más importante era la experiencia colectiva de otra realidad y la comunión con el mundo eterno que ya la Iglesia poseía en los Sagrados Misterios. Ya tuve ocasión de señalar en su día cómo las culturas religiosas del mundo antiguo tuvieron su centro en el orden ritual de la oración y del sacrificio en torno al cual giraba toda la vida de la comunidad. En las culturas religiosas del mundo bizantino y medieval, la liturgia cristiana tuvo una posición similar. Los siglos que siguieron a la caída del Imperio de Occidente, a pesar del empobrecimiento de su cultura material, fueron desde el punto de vista litúrgico una época de creación, y cabe destacar que no es menos cierto para el semibárbaro Occidente que para el estable y relativamente próspero mundo bizantino. Todas esas edades ávidas de poesía, música y arte se expresaron en la liturgia, expresión que épocas subsiguientes no pudieron superar.

En verdad nada puede ser más sorprendente que el contraste entre la poesía secular y la liturgia en este momento. En Bizancio había, por una parte, los moribundos ecos de la tradición clásica helénica en los últimos poetas de la Antología Palatina, mientras por el otro estaba el más grande de los poetas litúrgicos, Romano el Melodista, que dotó al nuevo espíritu de la nueva cultura cristiana de nueva música y nuevo ritmo.

Pero en Occidente el contraste es más sorprendente aún, puesto que no se observa en dos escuelas poéticas distintas sino en la obra de un mismo escritor. Venancio Fortunato (hacia 530-601) parece ser a primera vista el representante típico de una cultura

decadente, parásito literario que se gana la vida componiendo laboriosos elogios y panegíricos para halagar a sus patrones bárbaros. Pero tan pronto como lo alcanza el espíritu litúrgico, su gastada retórica se transforma milagrosamente en la poderosa música de la *Vixilla Regis* y del *Pange lingua gloriosi.*

Es difícil exagerar la importancia de esta transformación del estilo literario y del sentimiento estético, pues nada nos ofrece una visión más nítida de la índole de los cambios espirituales que estaban produciendo un nuevo tipo de cultura. Esta transformación empezó mucho antes de la caída del Imperio: sus orígenes se remontan al Nuevo Testamento y a los primeros comienzos de la gentilidad cristiana. Pero fue sólo en el siglo V cuando su influencia se sintió con fuerza en las capas superiores de la cultura romana. Y es notable observar que de todos los Padres, el más romano por temperamento, san Ambrosio de Milán, fue quien dio el paso inicial y más decisivo para la creación de una nueva poesía litúrgica. Las *Confesiones* de san Agustín nos brindan un relato muy gráfico de la impresión que esta poesía produjo en su tiempo. Agustín describe su asombro y admiración ante el nuevo mundo espiritual que en Milán le reveló san Ambrosio al principio de su conversión:

«Yo no me hartaba en aquellos días, por la dulzura admirable que sentía, de considerar la profundidad de tu consejo sobre la salud del género humano. ¡Cuánto lloré con tus himnos y tus cánticos, fuertemente conmovido con las voces de tu Iglesia, que dulcemente cantaba! Penetraban aquellas voces mis oídos y tu verdad se derretía en mi corazón, con lo cual se encendía el afecto de mi piedad y corrían mis lágrimas y me iba bien con ellas.

»No hacía mucho que la Iglesia de Milán había empezado a celebrar este género de consolación y exhortación con gran entusiasmo de los hermanos, que los cantaban con la boca y el corazón. Es a saber: desde hacía un año o poco más, cuando Justina, madre del emperador Valentiniano, todavía niño, persiguió, por causa de

su herejía —a la que había sido inducida por los arrianos—, a tu varón Ambrosio. Velaba la piadosa plebe en la Iglesia, dispuesta a morir con su obispo, tu siervo.

»Allí se hallaba mi madre, tu sierva, la primera en solicitud y en las vigilias, que no vivía sino para la oración. Nosotros, todavía fríos sin el calor de tu Espíritu, estábamos conmovidos, empero, por la ciudad, atónita y turbada.

»Entonces fue cuando se instituyó que se cantasen himnos y salmos según la costumbre oriental, para que el pueblo no se consumiese del tedio de la tristeza. Desde ese día se conservó hasta hoy, siendo ya imitada por muchas, casi todas tus iglesias, en las demás regiones del orbe»[5].

Esta nueva poesía litúrgica de Occidente difiere de la de Oriente por su sobriedad y sencillez, que no carecen, sin embargo, de peculiar belleza. Era la creación de un hombre formado en las tradiciones clásicas, que tenía buen cuidado de no violar las reglas de la prosodia clásica. Pero subordinando su arte a las nuevas exigencias de la liturgia y escribiendo para la Iglesia y el pueblo, produjo algo enteramente novedoso que ha sobrevivido diecisiete siglos en los himnarios y la liturgia de la Iglesia occidental.

Tuvo en esto más éxito que Prudencio, que a pesar de ser mejor poeta era demasiado individualista para subordinar su genio a las necesidades de la congregación. Por otra parte, el gran discípulo de san Ambrosio, san Agustín, fue más lejos (en su rítmico *Salmo contra los donatistas*) y abandonó del todo la tradición de la poesía clásica, logrando una comunicación directa con el público popular —*volens etiam causam Donatistorum ad ipsius humillimi vulgi et omnino imperitorum atque idiotarum notitiam pervenire*[6].

[5] San Agustín, *Confesiones*, IX, vi-vii. [Traducción del R.P. Ángel C. Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1946; ndt.]

[6] *Traducción:* «Deseando que el asunto de los donatistas llegue a conocimiento de las clases inferiores, del ignorante y del analfabeto».

Esta curiosa obra ofrece gran semejanza con la nueva poesía religiosa que había nacido en Siria, y que tuvo su mejor representante en san Efraím, «el arpa del Espíritu Santo».

Está construida en estrofas regulares de doce versos de dieciséis sílabas. Cada estrofa empieza por una de las letras sucesivas del alfabeto y termina por un refrán que se repite, y cada verso de la estrofa concluye con la misma vocal. Como todos estos rasgos son característicos de la nueva poesía religiosa de Siria, todo parece indicar el origen oriental del nuevo estilo. No obstante, a pesar de la gran influencia de san Agustín, su experimento en el nuevo estilo de verso rítmico no tuvo imitadores inmediatos. No estaba destinado al uso litúrgico sino a la propaganda popular, y los poetas litúrgicos se atuvieron a la tradición de san Ambrosio. Sólo en el extremo occidental, en las nuevas iglesias célticas, la costumbre de la poesía rítmica y ante todo rimada se desarrolló plenamente en el servicio litúrgico y en la oración privada.

Mientras tanto, en todo Occidente la liturgia se convertía cada vez más en el centro de la cultura cristiana. Aunque Prudencio y Paulino de Nola no pueden compararse con san Ambrosio, en tanto poetas litúrgicos reflejan la importancia creciente de la liturgia en la vida intelectual y espiritual de la época. Hasta Sidonio Apolinario, que a primera vista parece ser un representante típico de la antigua cultura seglar, dedicó su talento a la composición de liturgias y a la improvisación de oraciones, según cuenta Gregorio de Tours (H.F. II, *xxii*).

Aunque otras cosas estuvieran por perderse, y por oscuras que fueran las perspectivas de la sociedad occidental, el orden sagrado de la liturgia permanecía intacto y en él todo el mundo cristiano —romano, bizantino y bárbaro— encontraba un principio interior de unidad. Además la liturgia no era sólo el vínculo de la unidad cristiana. Era también el medio por el cual el espíritu de los gentiles y de los bárbaros se ajustaba a una nueva cosmovisión y a una

nueva visión de la historia. Revelaba en forma ostensible, casi dramática, lo que había sucedido y lo que sucedería a la especie humana: la historia sagrada de la creación del hombre y de su redención, así como las disposiciones providenciales que gobernaban el curso de la historia, gran tema majestuosamente desarrollado en las profecías y oraciones de la liturgia pascual. Si bien la liturgia tenía en la cultura de la antigua Cristiandad el mismo significado fundamental que en las culturas arcaicas, su contenido espiritual era enteramente distinto. Como hemos visto[7], el orden ritual arcaico se concebía como modelo del orden cósmico, y en consecuencia sus misterios típicos eran los misterios de la naturaleza misma representada y manifestada en la acción dramática de un mito sagrado. Tales fueron los misterios de Eleusis, y los misterios aún más antiguos y venerables de la religión sumeria y egipcia, como el mito de Tamuz y Ninanna o el de Isis y Osiris, todos los cuales tienen por centro el misterio de la vida de la tierra y el ciclo del año agrícola. Por otra parte, el misterio cristiano era esencialmente el misterio de la vida eterna. No se refería a la vida de la naturaleza o a la cultura como parte del orden natural, sino a la redención y regeneración de la humanidad por la encarnación del Verbo divino.

Pero la encarnación y todo el proceso redentor ocupaban un lugar histórico, y, por ende, el misterio cristiano era también un misterio histórico: la revelación del designio divino manifestado en la tierra y en el tiempo como plenitud de los tiempos. Así, en lugar del mito natural que era el eje del orden ritual de la civilización arcaica, el misterio cristiano se funda en una historia sagrada, y la liturgia desarrolla un ciclo histórico en el que se desenvuelve progresivamente toda la historia de la creación y de la redención del hombre. Y al mismo tiempo, la conmemoración de las fiestas de los santos, por las que cada edad y cada pueblo y aun cada ciudad

[7] Cf. *Religión y cultura*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1953.

encontraba su representante litúrgico y su patrono, introducía un elemento de continuidad histórica y social.

Es casi imposible para el espíritu moderno captar el realismo y la objetividad con que los cristianos de estas épocas consideraban la participación litúrgica en los misterios de la salvación. La conmemoración y la representación mística de la historia sagrada eran, al mismo tiempo, la iniciación y el renacimiento de la criatura en una existencia eterna. En este plano el antiguo orden ya había desaparecido y el mundo eterno invadía e inundaba el mundo temporal, de modo que la creación volvía hacia su fuente espiritual y la humanidad se unía con las jerarquías angélicas en una acción espiritual común. Los aspectos teológico y metafísico de esta concepción de la liturgia alcanzaron pleno desarrollo durante ese período en la Iglesia bizantina por obra de escritores como el Pseudo-Dionisio y san Máximo el Confesor. Pero no existía verdadera diferencia entre Oriente y Occidente en esta materia, puesto que en los siglos VI y VII todas las tradiciones litúrgicas distintas participaban de un mismo espíritu litúrgico y de una misma *theoria*, que era la herencia común de la Cristiandad oriental y occidental.

Así en Occidente, después de la caída del Imperio, la Iglesia poseyó en la liturgia una rica tradición de cultura cristiana como sistema de culto, una estructura de pensamiento y un principio de vida. Y a pesar de la decadencia general de la cultura esta tradición siguió desarrollándose espontáneamente y produciendo frutos distintos de acuerdo a la complicada evolución de los varios ritos occidentales. Así las ricas liturgias, tan llenas de colorido, de la España visigótica y de la Galia merovingia; así la tradición de Italia septentrional, representada por el rito ambrosiano, y finalmente, la antigua y conservadora tradición romana, que desde tiempos de san Gregorio Magno ejerció una influencia reguladora de largo alcance en todas las iglesias occidentales.

La conservación y desarrollo de esta tradición litúrgica fue una de las principales preocupaciones de la Iglesia en la «Edad oscura» que siguió a la conquista bárbara, pues ésta fue la vía por la que se conservó la vitalidad y la continuidad de la vida interior de la Cristiandad, simiente del nuevo orden. Pero esto requirió una concentración de energía religiosa e intelectual que no podía encontrarse en la cultura moribunda de la antigua ciudad ni en la tradición de escuelas representadas por literatos como Venancio Fortunato o Enodio.

Resolvió el problema el nacimiento de una nueva institución que llegó a ser guardiana de la tradición litúrgica y órgano social de una nueva cultura cristiana. Cuando sobre Europa occidental la oscuridad se hizo más espesa, los monasterios, más que las ciudades, conservaron la tradición de la cultura latina y los ideales de la vida cristiana. Los monjes fueron los apóstoles de Occidente y los fundadores de la cultura medieval.

Capítulo Tercero
LOS MONJES DE OCCIDENTE Y LA FORMACIÓN DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

Todo estudio de los orígenes de la cultura medieval tiene que conceder importancia a la historia del monacato occidental, puesto que los monasterios fueron la institución cultural más típica durante todo el período que se extiende desde la decadencia de la civilización clásica hasta el surgimiento de las universidades europeas en el siglo XII, durante unos setecientos años. Y es todavía más importante para el tema que estoy tratando —las relaciones entre religión y cultura—, pues a través del monacato la religión ejerció una influencia formativa directa en la historia cultural de estos siglos.

Sin duda, como dije en *Religión y cultura,* hubo otras culturas —en Tíbet, Birmania y Ceilán, por ejemplo— en las cuales un monacato que no era cristiano desempeñó un papel semejante. Pero eran culturas secundarias o marginales que han tenido poca influencia en el curso de la historia universal. Se presta mejor a la comparación el caso de China, ya que es ejemplo de una gran cultura universal que ha sufrido la influencia del monacato budista en el mismo período en que las culturas occidental y bizantina eran moldeadas por el monacato cristiano. Pero en China la antigua tradición de la enseñanza de Confucio permaneció intacta, y los monjes budistas nunca desplazaron a los sabios confucianos. En Occidente, al contrario, las instituciones educativas del Imperio

romano fueron barridas por la invasión bárbara o declinaron y murieron con la decadencia de la cultura urbana del mundo latino. La tradición de la cultura clásica y los escritos de los autores clásicos —«los clásicos latinos»— se conservaron sólo por la Iglesia y particularmente por los monjes. Y ya en el siglo VI tenemos en Casiodoro (496-575) un destacado ejemplo de cómo la antigua tradición del saber se refugió en el monasterio, y las escuelas, bibliotecas y *scriptoria* monásticos se convirtieron en los órganos principales de la alta cultura intelectual en Europa occidental.

Sin embargo, ésta no fue la tarea primordial del monacato. En realidad nada podía estar más lejos del espíritu de la institución. Había nacido en el desierto africano como protesta contra la tradición de la cultura clásica del mundo griego y romano. Pretendía la absoluta negación de todo lo que había estimado el mundo antiguo, no sólo el placer, la salud y el honor, sino la vida familiar y ciudadana y la sociedad. Sus fundadores y modelos fueron los terribles ascetas de Nitria y Tebaida, que pasaron sus vidas en incesantes oraciones y ayunos y en lucha casi física con los poderes de las tinieblas.

Luego de la paz de la Iglesia, cuando ya no se exigía la prueba suprema del martirio, los ascetas ocuparon a los ojos del mundo cristiano la posición que los mártires habían tenido anteriormente como testigos vivientes de la fe y de la realidad del mundo sobrenatural. Eran hombres que «habían experimentado los poderes del mundo futuro» y, como se ve en la historia Lausiaca y otros documentos del monacato primitivo, eran considerados como los centinelas o vigilantes que «guardaban los muros» de la ciudad cristiana y repelían los ataques de sus enemigos espirituales.

La fama e influencia del nuevo movimiento llegó al máximo en el mismo momento en que Roma, la ciudad terrenal, caía víctima de los bárbaros. En esta generación, personalidades de la sociedad romana como Paula y Melania, y personalidades del pensamiento

cristiano occidental como Jerónimo, Rufino y Casiano, hicieron sus peregrinaciones a los desiertos de Egipto y Siria iniciando una propaganda literaria en favor del nuevo movimiento, que tuvo enorme éxito en el Occidente latino y en el Oriente bizantino.

Los escritos de Juan Casiano —las *Instituciones* y *Colaciones*— son especialmente importantes, pues resumen todo el espíritu y la práctica del monacato egipcio en forma aceptable para la cultura latina de Occidente, y se convirtieron en exponentes máximos de la espiritualidad monástica para todas las generaciones subsiguientes del monacato occidental, desde san Benito y san Cesáreo de Arlés hasta los Hermanos de la Vida Común y los primeros Jesuitas.

Y, al mismo tiempo, hombres como san Martín, san Honorato y el mismo Casiano, introducían la vida monástica en las provincias occidentales. El movimiento se extendió con rapidez sorprendente, puesto que llegó a España y Bretaña al mismo tiempo que a Galia, y se extendió por Irlanda en el momento de su conversión al Cristianismo por san Patricio.

En sus principales características este primer monacato occidental se distinguía poco del oriental, y sus centros más importantes, situados en la Riviera en Lerins y Marsella y en las islas del Mar Ligur, eran reductos de influencia oriental. Pero desde sus comienzos se pueden encontrar signos de otra influencia destinada a socializar el ideal de vida monástica y a transformarla en una gran institución cultural. Había mucho en el monacato oriental que repugnaba al *ethos* disciplinado y práctico de la tradición romana, y la obra de san Agustín sobre el monacato —*De Opere Monachorum*— habla francamente de su condenación de la hipocresía de los falsos ascetas de largos cabellos y de los monjes errantes que vivían en la ociosidad y explotaban la superstición popular. Y, no obstante, san Agustín mismo era monje tanto como obispo y uno de los creadores de la tradición monástica occidental. Porque

Agustín fue más responsable que ningún otro de la combinación de la vida monástica con el sacerdocio, lo cual finalmente se convirtió en uno de los rasgos distintivos del monacato occidental[8].

La concepción agustiniana del monacato, tal como la describe en sus *Sermones* (por ejemplo, en los que llevan los números 355 y 356), se inspiró en el ideal de la vida común de la Iglesia primitiva más bien que en el intenso ascetismo de los monjes del desierto. Y lo mismo vale en gran medida para el ideal de san Basilio, que llegó a ser la regla clásica del monacato bizantino en Europa y Asia Menor. Para san Basilio la naturaleza social del hombre y la doctrina cristiana de la vida común del Cuerpo Místico prueban que la vida en comunidad es necesaria para la perfección y, por ende, superior en principio al ascetismo solitario del ermitaño.

La comunidad monástica era una sociedad autónoma, completamente cristiana en cuanto existía sólo para fines espirituales, y regulada en detalle hasta el último minuto por una regla de vida que desplazó la costumbre social y la ley seglar. Así, era una sociedad libre, independiente del control externo y basada en la adhesión voluntaria. En Oriente esta independencia era menos completa debido a la legislación monástica de Justiniano, que adquirió autoridad canónica. Y en parte por esta razón, a pesar de san Basilio, los ascetas solitarios del desierto continuaron gozando de gran prestigio y los grandes centros de tradición ascética en Egipto y la Mesopotamia nordoccidental (especialmente en la región de Tur Abdin) se convirtieron en eje de la resistencia a la Iglesia imperial, y en consecuencia se perdieron para la ortodoxia.

---

[8] Fr. Hertling ha escrito: «La unión del ideal monástico con la actividad sacerdotal es la creación deliberada y personal de san Agustín, creación que aún permanece viva y fructífera» *(Zeitschrift für Christliche Theologie,* 1930, p. 359). Pero debemos recordar que la idea de un monasterio episcopal se remonta a san Eusebio en Vercelli, *c.* 360.

Sin embargo, en Occidente el Estado era demasiado débil y bárbaro para pretender el control de los monasterios. Aquí los grandes legisladores del monacato no fueron Justiniano sino san Benito y san Gregorio Magno. La regla de san Benito señala la asimilación final de la institución monástica por el espíritu romano y la tradición de la Iglesia occidental. Su concepción de la vida monástica es esencialmente social y cooperativa, como disciplina de la vida común; «la escuela del servicio del Señor». Difiere de las reglas anteriores por su fuerte carácter práctico, su reglamentación de los detalles de la vida y el trabajo comunes y su preocupación por la economía monástica. La Regla establece que «el monasterio debería estar organizado de tal modo que todas las cosas necesarias, como molino, jardines y talleres, se encontraran dentro del recinto». En realidad la abadía benedictina era un organismo económico autónomo como la *villa* del terrateniente romano, salvo que los monjes eran los mismos trabajadores y no existía más el antiguo y clásico contraste entre el trabajo servil y el ocio libre. El primer deber del monje, no obstante, seguía siendo el cumplimiento de la divina liturgia de la oración y salmodia, que san Benito reglamentaba con minucia. Ésa es la obra de Dios —*Opus Dei*— que no debe tolerar ninguna interferencia y que constituye el fin verdadero y la justificación de la vida monástica.

Así, en una época de inseguridad, desorden y barbarie, la Regla benedictina encarnó un ideal de orden espiritual y de actividad moral disciplinada que hizo del monasterio un oasis de paz en un mundo de guerra. Es cierto que las fuerzas de la barbarie a menudo pudieron más que él. El mismo Monte Cassino fue destruido por los lombardos hacia 581, y los monjes tuvieron que refugiarse en Roma. Pero estas catástrofes no debilitaron el espíritu de la Regla; al contrario, estrecharon las relaciones de los benedictinos con Roma y con san Gregorio, mediante lo cual san Benito y su Regla adquirieron reputación mundial y asumieron su nueva

misión apostólica entre los bárbaros del lejano Oeste. Fue en Roma donde la tradición benedictina se combinó con la tradición agustiniana de monacato clerical y con las tradiciones litúrgicas de los monasterios romanos, a los que se debe la composición de los oficios litúrgicos y de la música de las grandes basílicas.

Así en la edad de san Gregorio, y en gran medida por su influencia personal, se echaron las bases de una síntesis de los distintos elementos del monacato occidental de acuerdo al espíritu de la regla benedictina y bajo la dirección y el control del Papa. El mismo san Gregorio había sido monje y se empeñó más que cualquiera de sus predecesores en promover y proteger la causa del monacato, aun en desmedro de la autoridad episcopal cuando las circunstancias lo hicieron necesario. Ante todo comprendió perfectamente que la institución monástica había llegado a ser órgano esencial de la Iglesia y esperanza fundamental para el porvenir de la cultura cristiana. Es notable que san Gregorio, que no carecía por cierto del sentido de la responsabilidad social, alejó deliberadamente a sus amigos del servicio público, alegando que el mundo se acercaba a su fin y que más valía buscar la paz del claustro —donde se participa desde ahora de la Eternidad— que dejarse enredar por las preocupaciones y ambiciones temporales inseparables del servicio del Estado[9].

Pero mientras en el mundo mediterráneo los monjes se apartaban de la agonizante cultura clásica, en el norte el monacato se convertía en creador de una nueva cultura cristiana y en escuela de vida cristiana para los jóvenes pueblos de Occidente.

Este aspecto del monacato se desarrolló por primera vez entre los pueblos célticos. En verdad no sabemos prácticamente nada de los orígenes monásticos en Inglaterra, exceptuando la fundación por san Niniano del Monasterio de Cándida Casa en Galloway,

[9] Cf. especialmente san Gregorio Magno, *Epístolas*, VII, 26.

en 397, que había de ser centro de influencia cristiana primero entre los pictos y más tarde en Irlanda. Pero en los siglos IV y V el famoso Pelagio era un monje bretón, mientras su principal discípulo, Celeste, era aparentemente de origen irlandés. Más aún, Fausto de Riez, el más grande y sabio de los primeros abades de Lerins, era también inglés, y es muy probable que la tradición esencial del monacato y de la liturgia célticos haya provenido de Lerins.

Con el derrumbe de la vida cívica en Inglaterra y la desaparición de las viejas sedes romanas, los monjes se transformaron en el elemento directivo de la Iglesia, mientras que en Irlanda el elemento monástico predominó desde el comienzo e impuso sus características a la nueva cultura cristianoirlandesa. Si bien el mismo san Patricio no fue monje, sufrió fuertes influencias monásticas y estuvo en contacto directo con el gran centro del monacato galo en Lerins. Cuenta en su Confesión, ya viejo, cómo aspiraba volver a Galia para «visitar a los hermanos y contemplar los rostros de los Santos del Señor». Y no cabe duda que el monacato de Irlanda se remonta a la época de san Patricio, ya que éste habla de «los numerosos hijos de escotos e hijas de caudillos que se habían hecho monjes y vírgenes de Cristo».

En Irlanda no existía la tradición romana de la vida urbana ni del episcopado de las ciudades, y por consiguiente era lógico que la iglesia irlandesa encontrara sus centros naturales en los monasterios, que rápidamente se volvieron muy numerosos y concurridos. La tradición medieval afirma que san Patricio exigía a sus conversos diezmo para la vida religiosa, calculado de acuerdo a la población y a las tierras de Irlanda. Y, aunque esto es sólo una leyenda, no hay duda de que el primer monacato irlandés fue un gran movimiento de masas dirigido por los hijos e hijas de las principales familias que fundaron los monasterios y fueron seguidos por sus compañeros de tribu y sus clientes. Aunque la comunidad monástica, que

era una sociedad de paz, representa el polo opuesto al pensamiento y a la acción de la comunidad tribal, que era una sociedad de guerreros, había cierto paralelismo entre ellas. Por un lado se encuentra el caudillo y su cortejo de guerreros obligados a seguirlo hasta la muerte; por el otro, el abad y su comunidad, que ha jurado obedecerle hasta la vida eterna. Por una parte hay el *ethos* del honor y la fidelidad, y el culto a los héroes; por la otra, el *ethos* del sacrificio y la santidad, y el culto a los santos y mártires. Además, por un lado, está la tradición oral de la poesía heroica y, por el otro, la tradición literaria de las Sagradas Escrituras y las leyendas de los santos.

Esta correspondencia entre las tendencias de la cultura pagana y las de la monástica hizo posible que los hombres pasaran de una a otra con un cambio profundo en sus creencias y en su sistema de valores morales sin perder el contacto vital con su antigua tradición social, que fue sublimada y transformada pero no destruida o perdida. Así, la lealtad familiar y regional se concentró en el monasterio hereditario y en los santos hereditarios del clan o del reino, y el abad se convirtió en caudillo espiritual cuya dignidad se transmitía usualmente a un miembro de la familia del fundador[10].

Todo esto ayuda a explicar el atractivo que tuvo la institución monástica en la sociedad bárbara, y especialmente entre sus elementos dirigentes, y por qué muchos hombres y mujeres de sangre real entraron al claustro y desempeñaron un papel importante en la conversión de sus parientes. Hombres de esta clase, como san Illtyd, san Cadoc y san David en Gales; san Columba, san Enda y san Finiano de Clonard en Irlanda, y san Wilfredo, san Benito Biscop, Willebrord, Bonifacio, Aldhelm y Beda en Inglaterra,

---

[10] Cf. Levison, *England and the Continent in the Eighth Century* (1946), pp. 27-29, para condiciones similares en Northumbria, especialmente la costumbre de las reinas de hacerse abadesas de los conventos reales después de la muerte de sus consortes.

desempeñaron un papel decisivo en la creación de la nueva cultura cristiana que surgió primero en estas islas y gradualmente influyó en todo el Occidente europeo con sus fundaciones monásticas y su actividad misionera y educativa.

En su nuevo medio el monacato tendió inevitablemente a asumir un papel de guía cultural que era ajeno al primitivo espíritu de la institución. Los monjes tuvieron que instruir a los conversos no sólo en la doctrina cristiana sino en la lengua latina, lengua sagrada de las Escrituras, y la liturgia. Se vieron obligados a enseñar a leer y a escribir e impartir enseñanza de las artes y ciencias necesarias para la conservación de la Iglesia y la liturgia, como caligrafía, pintura, música y, sobre todo, cronología y el conocimiento del calendario, que tuvieron para la cultura litúrgica de la Alta Edad Media la misma importancia que habían tenido en las arcaicas culturas ritualistas.

Así surgió en los monasterios una cultura cristiana autónoma que impregnaba a la Iglesia y a la vida con su influencia educativa y religiosa. Ya no se trataba de conquistadores bárbaros afectados por la religión y cultura de los conquistados, como en el caso de los francos y los godos; era una nueva creación producida por el injerto de las tradiciones cristianolatinas en el tronco bárbaro nativo, de modo que fue asimilada internamente por los nuevos pueblos. Esta cultura se expresó con originalidad intelectual en las nuevas literaturas vernáculas que hicieron su primera aparición en Irlanda e Inglaterra. Aquí la antigua tradición oral heroica cobró forma y expresión, como en los cantos de Beowulf y Widsith, mientras la nueva poesía cristiana hace uso de las imágenes de la tradición heroica, por ejemplo en poemas como *The Dream of the Rood* o *Andreas.*

Pero la fuerza del nuevo movimiento monástico occidental se debió no sólo a su éxito entre los reyes y nobles del reino bárbaro, sino que también tuvo poder entre los campesinos, y así pudo

introducir la cultura cristiana en el corazón de la sociedad rural. El monasterio era una institución separable del orden urbano del Bajo Imperio, capaz de convertirse en centro espiritual y económico de una sociedad puramente rural. Por su santificación del trabajo y la pobreza, revolucionó a la vez el orden de los valores sociales que había dominado la sociedad esclavista del Imperio y que se había expresado en el *ethos* guerrero aristocrático de los conquistadores bárbaros; de modo que el campesino, que por tanto tiempo había sido el soporte olvidado de toda la estructura social, vio su forma de vida reconocida y honrada por la más alta autoridad espiritual de la época. Aun san Gregorio, que representaba las tradiciones de la aristocracia senatorial y de los grandes terratenientes romanos, en sus *Diálogos* relata con mucha simpatía la vida campesina del monacato italiano contemporáneo, como se ve en su descripción del abad Equituus, que acostumbraba atravesar la zona enseñando y predicando y que, invitado a rendir cuentas de su misión, apareció ante dos mensajeros del Papa vestido de campesino y con zapatos claveteados, llevando la guadaña con la cual había estado segando el heno[11].

Estos monjes italianos eran a menudo campesinos de nacimiento, como san Honorato, quien fundó el gran monasterio de Fondi, con doscientos monjes, aunque era de origen servil. En Europa septentrional las condiciones sociales eran diferentes, puesto que, como he dicho, los jefes del monacato céltico y sajón se reclutaban entre la clase dirigente de la sociedad bárbara. Pero no había menos insistencia en la simplicidad de la vida y en el valor del trabajo manual. Para nosotros, el rasgo más destacado del monacato céltico es su extremo ascetismo, que se asemeja más al modelo egipcio que al benedictino. Sin embargo, la agricultura distaba mucho de ser descuidada. En verdad, nada puede ser más simple y funcional

[11] San Gregorio, *Diálogo,* I, IV.

que las bases económicas de la vida monástica según san Molua: «Mis queridos Hermanos —decía—, arad bien la tierra y trabajad duro, para que tengáis bastante para comer, beber y vestiros. Donde hay suficiente entre los siervos de Dios, habrá estabilidad, y donde hay estabilidad en el servicio habrá vida religiosa. ¡Y el fin de la vida religiosa es la vida eterna!»[12].

El trabajo disciplinado e incansable de los monjes detuvo la corriente de barbarie en Europa occidental y cultivó nuevamente las tierras que habían sido desérticas y despobladas en la época de las invasiones. Como escribe Newman en su conocido pasaje sobre la misión de san Benito: «San Benito encontró en ruinas el mundo material y social, y su misión era restaurarlo, no por vía científica sino natural; no como si se dispusiera a hacerlo, ni declarando que se haría en un tiempo determinado ni por ningún remedio raro, o por ninguna serie de hazañas, sino de un modo tan quieto, paciente y gradual que a menudo hasta que la obra no estuvo terminada no se supo que se estaba haciendo. Fue una restauración más bien que una visitación, corrección o conversión. La nueva obra que Benito contribuyó a crear fue un desarrollo más que una estructura. En el campo o en el monte había hombres silenciosos, cavando, limpiando y construyendo; y otros hombres silenciosos, a los que no se veía, estaban sentados en el frío claustro, cansando sus ojos y forzando su atención, mientras copiaban y recopiaban penosamente los manuscritos que habían salvado. Ninguno disputaba, gritaba o llamaba la atención hacia lo que estaba pasando, pero gradualmente el boscoso pantano se convertía en ermita, en casa religiosa, en granja, en abadía, en villa, en seminario, en escuela o en ciudad»[13].

---

[12] Plumner, *Vitae Sanctorum Hiberniae,* II, 223 (1910). San Molua o Laisren fue el fundador de Clonfertmulloe o Kyle en el siglo VI.

[13] Newman, *Historical Studies,* II.

Todo esto es tan cierto para el monacato céltico como para el benedictino. En algunos aspectos es más verdadero aún, puesto que fueron los monjes irlandeses los que más contribuyeron a crear la tradición de la enseñanza y de la actividad educativa monásticas durante la sombría época que siguió a la decadencia del Imperio bizantino después de la muerte de Justiniano (565). Son complejas las causas de estos sucesos en el extremo de Occidente. La más importante, como ya he mencionado, fue sin duda el carácter exótico de la nueva cultura en Irlanda. El latín era la lengua sagrada de la liturgia y las Escrituras, que todo monje debía saber, y que podía adquirirse sólo por libros y cuidadosos estudios de textos y gramática. Pero esta nueva enseñanza debía competir en Irlanda con un muy antiguo y complicado sistema vernáculo de cultura y educación, que había sido transmitido por siglos mediante el orden sagrado de los profetas y poetas *(filid)*, que ocupaba un lugar importante en la sociedad irlandesa. Los representantes de la nueva cultura sólo podían triunfar compitiendo con sus rivales en su propio campo, como sabios y maestros de las palabras mágicas; por consiguiente, fue natural e inevitable que el monacato irlandés adquiriera muchos de los caracteres de la antigua clase instruida y que los monasterios llegaran a ser no sólo moradas de oración y ascetismo sino también escuelas y centros de enseñanza.

Así la cultura latina del monacato galo, trasplantada a Gales e Irlanda, pronto dio origen a una nueva tradición literaria. A menudo es difícil distinguir entre los elementos continentales e insulares de la nueva cultura, puesto que hay cierta afinidad entre las excentricidades barrocas de los últimos retóricos galos, como Virgilio Maro de Tolosa, y la verbosidad fantástica de la latinidad «hispérica», tan admirada en los monasterios británicos e irlandeses. A primera vista, el laborioso preciosismo de estos maestros monacales contrasta muy desfavorablemente con la «lucidez y discreción» de

san Benito, o inclusive con el honesto y mal latín de Gregorio de Tours. Pero era señal de exuberancia por parte de una joven cultura más que de pedantería decadente, y aun produjo obras llenas de fuerza e imaginación, como el notable poema «Altus Prosator», que se atribuye a san Columba. Ya que esta obra tiene derecho a ser considerada como el más antiguo monumento existente de la cultura literaria escocesa, asombra que no sea más famosa. A pesar de su latín bárbaro, es una obra de genio que introduce una nueva nota en la literatura europea. El poeta se inspira en la visión apocalíptica del fin próximo de todas las cosas que, como dije en el último capítulo, caracteriza esta época; y en los pasajes que se relacionan directamente con este tema usa todos los nuevos recursos de ritmo y asonancia, aliteración y repetición para intensificar del modo más impresionante un sentimiento de inminencia del juicio final:

Regis regum rectissimi prope est dies domini,
dies irae et vi dictae tenebrarum et nebulae,
diesque mirabilium tonitruorum fortium,
dies quoque angustiae meroris ac tristitae,
in quo cessabit midierum amor tic desiderium,
hominumque contentio mundi huius et cupido[14].

Este poema nos ayuda a entender el espíritu austero e irreductible del monacato céltico. Los dirigentes del movimiento, como san Colombano y san Columba, concebían su misión a la manera de los

[14] *Irish Liber Hymnorum*, ed. Bernard y Atkinson (1891), vol. I, 66. *Traducción:* «El día del Señor, el siempre justo Rey de los Reyes, está próximo, día de ira y de venganza, de tinieblas y de nubes, día de tremendos y maravillosos truenos, día de amargas lamentaciones y de tristezas, en el cual cesará el amor, y el deseo de la mujer cesará y la lucha de los hombres y la concupiscencia del mundo».

profetas del Antiguo Testamento, colocados por encima de las naciones y los reinos para arrancar y destruir, y edificar y fundar. Pues el principio de la autoridad espiritual en el Cristianismo céltico residía en el carácter numinoso del santo más que en la jurisdicción de una jerarquía eclesiástica. Un gran santo capaz de hacer milagros, como san Columba, atraía discípulos y creaba un centro de poder espiritual que irradiaba a través de sus fundaciones monásticas, que conservaban su lealtad hacia él después de su muerte. Éstas formaron la *familia o paroechia* del santo, y en gran medida sustituyeron a la diócesis territorial del mundo latino o bizantino.

Así, en Irlanda, era el abad y no el obispo la fuente real de autoridad, y este último era a veces un miembro subordinado de la comunidad monástica con poder de ordenación, pero no de jurisdicción territorial o autoridad jerárquica. Estas grandes *familiae* monásticas con sus miles de monjes y clientes, sus extensos establecimientos y su completa independencia respecto a toda autoridad externa, se parecen más a las órdenes religiosas de la Baja Edad Media que al viejo tipo de monasterio benedictino, y, como vemos en el atractivo *Versiculi Familie Bencuir*, ya poseían un fuerte espíritu de cuerpo y una firme devoción a la regla de su fundador.

Bencuir bona regula,
Recta atque divina,
Stricta, sancta, sedula
Summa, justa, et mira.

Navis nunquam turbata
Quamvis fluctibus tonsa,
Nuptiis quoque parata
Regi domino sponsa.

Certes civitas firma,
Fortis atque munita,
Gloriosa ac digna,
Supra montem posita[15].

Este cambio de las bases sociales de la cultura cristiana muestra formas diversas, algunas de las cuales habían de dejar una huella permanente en la vida y disciplina de toda la Iglesia occidental. Tal vez el ejemplo más destacado fue el cambio en el sistema de la disciplina moral que sustituyó a la antigua tradición canónica de la penitencia pública, característica de la Iglesia latina, por la penitencia y confesión privadas. El antiguo sistema descansaba en el principio de que los pecados públicos exigen satisfacción pública a la Iglesia, lo que significaba una suspensión temporal de los privilegios inherentes a la calidad de miembro de la comunidad cristiana, seguida por una reconciliación pública del penitente por medio del obispo. En las Iglesias célticas, al contrario, la práctica de la penitencia se realizó según el modelo de la disciplina monástica, donde cualquier infracción a la Regla o a la ley moral se expiaba por una penitencia apropiada, fijada por la autoridad del abad o del confesor. Así se fue formando el complicado código de penitencias conocido con el nombre de Penitenciales, donde la pena exacta está minuciosamente prescrita para todo posible pecado. Estas Penitenciales tienen una notable analogía con los códigos jurídicos de los bárbaros que establecen una tarifa exacta de pagos y castigos para las diferentes clases de hombres y los distintos crímenes, del mismo modo que el antiguo sistema de disciplina

[15] *The Antiphonary of Bangor,* ed. F.E. Warren, II, 28. *Traducción:* «La Regla de Bangor es buena, recta, divina, severa, santa, exigente, justa y maravillosa.// Un barco que nunca se perturba ni aun agitado por las olas: una novia adornada para su casamiento con su señor y rey.// En verdad es una fortaleza segura y bien defendida, ciudad sobre una loma, gloriosa y bella».

canónica se asemeja a las tradiciones cívicas del mundo clásico romano. Por consiguiente, no asombra que las Penitenciales célticas tuvieran fácil acogida en comunidades que se regían por la ley bárbara, tanto en la Britania anglosajona como en el continente. Y las famosas Penitenciales atribuidas a Teodoro de Canterbury y Egberto de York representan la adopción del sistema céltico y su adaptación a la situación general de la Iglesia occidental en las zonas recién convertidas del norte.

Pero el mayor servicio de los monjes irlandeses a la Cristiandad occidental fue el nuevo movimiento de expansión misionera que extendió el Cristianismo y restauró la vida monástica a través de Europa occidental en los siglos VII y VIII. La fuerza conductora de este movimiento fue en primer lugar el ideal ascético de la peregrinación —*peregrinandi pro Christo*—, que pobló las islas de los mares septentrionales con monjes y ermitaños, llegando hasta las Feroé, y aun a Islandia. Pero los que fueron en dirección oriental hacia Bretaña y el continente combinaron este motivo con un activo espíritu de empresa misionera. De esta forma el monasterio de san Columba, en Iona, se convirtió en el centro del cual procedió la evangelización de Escocia y Bretaña del Norte, mientras el viaje de san Colombano al continente fue punto de partida de un movimiento de reforma del monacato que se extendió desde Annegray y Luxeuil en Borgoña hasta el lago de Constanza, y finalmente hasta Bobbio, cerca de Piacenza, en Italia. San Colombano fue tal vez la personalidad más dinámica que produjo la Iglesia céltica, y gracias a él y a sus discípulos el monacato irlandés se transformó por vez primera en una fuerza en la cultura continental. Llevó nueva vida al monacato decadente de la última época merovingia, y casi todos los grandes fundadores y misioneros monásticos del siglo VII, con excepción de san Amando, fueron sus discípulos, o herederos de su tradición y de su Regla; así san Gall (*m*. 640), san Wandrille (*m*. 668), san Ouen (610-684), san Filiberto (608-684),

san Fara (*m*. 657), san Omer (*c*. 670), san Bertin (*c*. 709), san Valery (*m*. 633), san Romaric (*m*. 653), hombres y mujeres cuyos nombres están escritos todavía en el mapa de Europa como los de los príncipes germanos del siglo XVIII y los de los comisarios rusos de nuestro tiempo.

Sin embargo, el monacato resultante no fue del puro tipo céltico. La regla de san Colombano era demasiado severa para convertirse en el tipo normal de vida religiosa en Europa continental. Fue atemperada gradualmente por influencia de la regla de san Benito, de modo que el uso de ambas Reglas como autoridades coordinadas caracterizó al monacato hibernogalicano del siglo VII. De esta forma la regla benedictina fue primero ampliamente conocida y seguida en Galia, puesto que significaba la ideal *via media* entre el sobrehumano ascetismo del monacato céltico y la caótica multiplicación de reglas y observancias independientes que prevalecía en la Galia merovingia.

Pero en la Inglaterra anglosajona, en el mismo período, la reunión de las dos tradiciones monásticas produjo la más profunda y duradera influencia en la cultura occidental. Aquí, como en Irlanda, una nueva cultura cristiana se implantó en suelo bárbaro por obra de los misioneros y escuelas monásticas. Pero no fue, como en Irlanda, producto directo de la sociedad nativa, ni, como en el caso de Galia, de dispersas influencias célticas y benedictinas, mezcladas con las tradiciones existentes de una sociedad cristiana anteriormente establecida. La conversión de los anglosajones se debió a la iniciativa directa de san Gregorio Magno, que envió a san Agustín y sus compañeros desde el centro del Cristianismo latino y del monacato benedictino al reino danés de Kent (596-597), mientras, por otra parte, Northumbria se convertía, principalmente debido a los monjes célticos procedentes de Iona, quienes fundaron el monasterio insular de Lindisfarne en 634. Estos dos elementos

estaban representados en forma pura y sin mezcla, de modo que un choque entre ellos era inevitable.

La batalla se libró en Northumbria, donde la tradición romana encontró apoyo entusiasta en un grupo de jóvenes northumbrios dirigidos por san Wilfrid (634-709) y san Benito Biscop (628-690), mientras la tradición céltica era sostenida por Lindisfarne y la corte northumbria. San Wilfrid era un hombre de inagotable energía y de voluntad imperiosa, que pasó su vida en una serie de conflictos y exilios. Pero aunque tuvo éxito en su principal objetivo, que era el de hacer aceptar a los northumbrios la disciplina y autoridad de Roma y hacerles abandonar la causa de Iona y la observancia céltica, falló en su intento ulterior de organizar la diócesis northumbria de acuerdo con estrictos principios canónicos. Esto se realizó por primera vez desde Canterbury con la segunda misión romana en 668, dirigida por Teodoro de Tarso, un refugiado de los territorios orientales del Imperio bizantino recientemente ocupados por los musulmanes. En el curso de su largo episcopado (669-690), Teodoro reorganizó por completo la Iglesia anglosajona, estableciendo el sistema canónico occidental de diócesis territoriales, sínodos anuales y jurisdicción episcopal, sin ningún conflicto serio con los obispos y monasterios de tradición céltica ya existentes. Sobre todo fue hombre de gran cultura y, asistido por Adriano —obispo italiano de origen africano—, hizo de Canterbury un centro de enseñanza que rivalizó con las grandes escuelas monásticas de Irlanda. Poseemos un testimonio contemporáneo del prestigio de la nueva escuela en una carta de san Aldhelmo —educado también en ambas tradiciones— a Eahfrid, un monje que acababa de regresar luego de seis años de estudio en Irlanda[16].

[16] Quizá identificable con Eadfrid, abad de Lindisfarne, 698-721, a quien se atribuyen los Evangelios de Lindisfarne.

Pero, al mismo tiempo, otro centro de alta cultura se establecía en Northumbria, más importante aun que la escuela de Canterbury. Fue la creación de Wilfrid y Benito Biscop, que establecieron sus monasterios en Ripon, Hexham, Wearmouth y Jarrow, como colonias de cultura latina entre los bárbaros septentrionales y fortalezas del orden romano contra el particularismo céltico. Benito Biscop, sobre todo, se dedicó al desarrollo del arte religioso y de la enseñanza. Había realizado su noviciado en Lerins, la antigua capital del monacato occidental, y luego de repetidos viajes a Roma y Galia llevó a Inglaterra numerosos manuscritos, pinturas, reliquias y vestidos, lo mismo que albañiles, vidrieros y cantores para el adorno y servicio de la iglesia. Finalmente, en 678 trajo consigo desde Roma al chantre mayor de San Pedro y al abad de uno de los monasterios basílicos de Roma, que actuó como legado pontificio ante el concilio de Heahfield en 680 y que pasó dos o tres años instruyendo a los monjes de Northumbria en la música del canto romano y en el orden anual de la liturgia romana[17].

El surgimiento de ese centro de intensa cultura monástica latina en Northumbria fue muy importante pues estuvo en contacto directo con Lindisfarne, centro principal de la cultura monástica céltica en Bretaña; de modo que las dos tradiciones se influyeron y estimularon mutuamente. De ahí que en Northumbria la cultura anglosajona y tal vez toda la cultura del monacato occidental de la «Edad oscura» alcanzó su culminación en los comienzos del siglo VIII. El inmenso saber literario y patrístico del Venerable Beda

[17] El capítulo que Beda dedica a esta misión del abad Juan muestra la inmensa importancia que tenía el canto litúrgico en la cultura monástica. Aquí también la Cristiandad de la Alta Edad Media sigue el modelo de las arcaicas culturas rituales y la doctrina de la música sacra que se expresa en el *Libro de los ritos* chino y en las *Leyes* de Platón.

atestigua la pujanza del elemento latino, mientras el arte de las cruces de piedra de los anglos muestra influencias sirias o del Mediterráneo oriental. Por otra parte, la caligrafía de los Evangelios de Lindisfarne y la evolución de la escritura insular representan una mezcla de influencias latinas y célticas; mientras la literatura vernácula, que hizo su primera aparición y tuvo su apogeo durante este período, muestra cómo la nueva cultura literaria era capaz de asimilar y conservar las tradiciones épicas de la antigua poesía heroica de los bárbaros teutónicos.

Esta rica y multiforme cultura northumbria tuvo un fin prematuro, como la cultura monástica paralela del primer Cristianismo irlandés, a causa de las invasiones de los vikingos en el siglo IX. Pero antes de morir había logrado poner la semilla de un gran resurgimiento de la vida religiosa y de la cultura cristiana en el continente. Este renacimiento fue obra de dos monjes anglosajones: san Bonifacio de Crediton, apóstol de Germania (675-753), y Alcuino de York, el consejero de Carlomagno (730-804), padres espirituales de la cultura carolingia. Cuando Bonifacio inició su misión, la religión y la cultura estaban en decadencia en el reino franco, y la marea victoriosa de la invasión musulmana arrasaba las tierras cristianas del Mediterráneo occidental y de África septentrional. Hacia 720 los sarracenos habían llegado hasta Narbona; y en los años siguientes todos los antiguos centros de cultura monástica en Galia meridional, como Lerins, fueron saqueados, y aun Luxeuil, el centro de la tradición de san Colombano en Borgoña, fue víctima de las incursiones árabes. Al mismo tiempo Carlos Martel, el jefe que detuvo el avance árabe en Poitiers en 732, no dejó de ser un peligro para la Iglesia debido a las sistemáticas explotaciones y expropiaciones de los obispados y monasterios para suministrar beneficios o feudos a sus guerreros.

Pero la creación de una nueva provincia de cultura cristiana en el flanco septentrional de la Cristiandad, por parte de san Bonifacio y sus compañeros anglosajones, tuvo una importancia que excede en gran medida sus resultados materiales. A primera vista parece que la conversión de unas pocas tribus de bárbaros germanos —hesianos, sajones y frisios— era una pequeña ganancia en comparación con la pérdida para la Cristiandad de antiguos territorios civilizados como África del Norte y España, cuyas iglesias hasta ese momento habían desempeñado el principal papel en el desarrollo de la vida y el pensamiento cristianos en Occidente. No obstante, la obra de san Bonifacio fue más importante que cualquier otro factor para echar las bases de la Cristiandad medieval. Su misión en Germania no fue una aislada aventura espiritual como la hazaña de sus predecesores célticos; formaba parte de un meditado programa de construcción y reforma planeado con todo el método y el sentido político propios de la tradición romana. Implicaba una triple alianza entre los misioneros anglosajones, el Papado y la familia de Carlos Martel, que eran *de facto* los jefes del reino franco, del cual surgieron finalmente el Imperio y la cultura carolingios. Las relaciones personales directas de san Bonifacio con Roma, en su calidad de legado apostólico para Germania, lo capacitaron para superar las tendencias centrífugas de la tradición céltica, que era aún fuerte en el continente, y para prevenir cualquier interferencia en su tarea del episcopado local galicano. Al mismo tiempo la extensión de la cultura cristiana en Germania tuvo el apoyo de los hijos de Carlos Martel —Pipino y Carlomán— y él lo aprovechó para llevar a cabo un programa de reforma eclesiástica a largo plazo para la misma iglesia franca, en una serie de concilios reunidos entre 740 y 747.

Esta alianza del partido reformista con la nueva monarquía se selló por la solemne consagración religiosa de Pipino como rey de los francos, realizada por el mismo Bonifacio en Soissons en 752, ceremonia repetida por el papa Esteban II en Saint-Denis

en 754, para acentuar la importancia del acto, que en realidad marca una nueva era en la historia occidental. Sin embargo, nada hubiera podido hacerse sin el apoyo de los monjes y misioneros anglosajones. Pues la obra de san Bonifacio dependía de sus fundaciones monásticas, y sobre todo de la de Fulda (744), que eran centros de cultura cristiana y acción misionera en los territorios recién convertidos. En estas colonias anglosajonas el nuevo tipo de cultura cristiana que se había desarrollado en Northumbria en el siglo VII se adaptó y transmitió a los pueblos germánicos del continente, y allí se formó una nueva generación que proveyó el personal necesario para la reeducación y la dirección espiritual de la Iglesia franca. Nuevas fundaciones se sucedieron rápidamente durante los siguientes cincuenta o cien años: San Gall en Suiza (*c.* 750), Hersfeld, fundada por el sucesor de san Bonifacio, san Lull, en 769, Benedictbeuern y Tegernsee en Baviera (740 y 757), Kremsmünster en Austria (777), Lorsch en Hesse (764), New Corvey en Sajonia (822) fueron, como Fulda, fuentes de actividad misionera y centros de cultura intelectual y de civilización material no sólo para Germania sino también para las zonas circundantes del norte y del este. Podemos hacernos una idea de la gran magnitud de esas fundaciones monásticas en base al conocido plano de abadía preparado en San Gall hacia 820. Ya no es la simple comunidad religiosa imaginada por las antiguas reglas monásticas, sino un gran complejo de edificios, iglesias, talleres, almacenes, oficinas, escuelas, hospicios, que alojaba una enorme población de clientes, trabajadores y sirvientes como las ciudades-templos de la Antigüedad. De hecho el monasterio había reemplazado a la moribunda ciudad, y debía permanecer como centro de la cultura medieval hasta el surgimiento del nuevo tipo de comuna en los siglos XI y XII.

Dadas estas circunstancias, no sorprende que toda la cultura carolingia tuviera carácter monástico. En verdad, la época carolingia

acabó por establecer la Regla benedictina como modelo universal de vida religiosa en Occidente. Los grandes monasterios fueron los centros culturales del Imperio carolingio, y por su alianza con la cultura monástica Carlos y su hijo, Luis el Piadoso, pudieron llevar adelante sus ambiciosos planes de reforma eclesiástica y litúrgica, que tanto contribuyeron a la unificación espiritual y formal de la Cristiandad occidental. Aunque la estructura política del Imperio duró menos de un siglo, su obra de unificación cultural y religiosa se conservó como base permanente de toda la historia medieval posterior. Hasta qué punto la época carolingia definió los términos de la cultura medieval puede verse claramente en el caso de la liturgia, puesto que la reforma litúrgica impuesta por Carlomagno condujo a la introducción de un rito común a toda Europa occidental. Lo que la Edad Media conoció con el nombre de rito romano fue, en realidad, el rito oficial del Imperio carolingio y significa la fusión de elementos romanos y galicanos debida a la revisión de los libros litúrgicos realizada por Alcuino y sus colaboradores.

Aquí, como en muchos otros aspectos, la cultura monástica del Imperio carolingio se ajustó al modelo ofrecido por el breve florecimiento de la cultura cristiana en Northumbria entre 650 y 750, de la que Bonifacio y Alcuino fueron herederos y transmisores. Pero en el continente el renacimiento de la cultura encontró en Carlomagno un protector que tenía bastante visión para apreciar sus posibilidades y poder suficiente para llevarlo a cabo. No sólo atrajo a su corte a los hombres más sabios de su tiempo en toda Europa occidental, que vinieron desde Italia y España hasta Bretaña e Irlanda, sino que realizó un programa sistemático de reformas de la educación clerical. Pocos gobernantes han poseído tan claro sentido de la importancia de la educación y se han preocupado tanto por la difusión de las letras como Carlomagno, según se ve en su legislación y correspondencia. Finalmente en la escuela palatina dirigida por Alcuino, último gran representante de la cultura northumbria, y en su misma

corte, estableció un centro de altos estudios donde, por primera vez en la Edad Media, sabios y nobles, juristas y eclesiásticos, se encontraban en el campo común de las humanidades y de la discusión racional.

En todo esto había un propósito deliberado de crear o restaurar la cultura latina cristiana que debería ser la posesión espiritual común del nuevo Imperio cristiano occidental. Sin duda el nuevo saber fue elemental y carente de originalidad. Sus principales realizaciones fueron educativas más que literarias o filosóficas y consistieron en libros de texto como el *De institutione Clericorum* de Rabano Mauro (776-856); diccionarios y comentarios como el *Liber Glossarum* y el *Glossa ordinaris;* reforma de la escritura y de la liturgia, de la cual Alcuino es el mayor responsable, y sobre todo colección y copia de manuscritos. Pero en comparación con la envilecida cultura de la Galia del siglo VII hasta el tradicionalismo era una fuerza progresista, pues permitía la conservación de la herencia clásica de la cultura occidental. Las palabras del maestro de Alcuino, Aelbert de York —que sería inconveniente dejar perecer en nuestra generación los conocimientos adquiridos por los hombres sabios de antaño—, muestran un sentido de responsabilidad hacia el pasado que indica un humanismo genuino más que una ciega adhesión al tradicionalismo. El espíritu del humanismo cristiano se expresa en las cartas de Alcuino a Carlomagno: «Si vuestras intenciones se realizan —escribe— puede ser que una nueva Atenas surja en Francia, y una Atenas más hermosa que la antigua, pues nuestra Atenas ennoblecida por la enseñanza de Cristo será superior a la sabiduría de la Academia. La antigua Atenas sólo podía instruirse con las enseñanzas de Platón, y a pesar de ello florecieron las siete artes liberales. Pero nuestra Atenas estará enriquecida por los siete dones del Espíritu Santo y por eso superará toda la dignidad de la sabiduría terrena»[18].

---

[18] Ep. 170.

Nos parecerá patético y hasta absurdo que un monje maestro de escuela como Alcuino y un bárbaro iletrado como Carlomagno soñaran con la creación de una nueva Atenas en un mundo que poseía sólo rudimentos de civilización y que estaba próximo a ser anonadado por una nueva marea de barbarie. Sin embargo, su ideal de una cultura cristiana que restauraría y preservaría la herencia de la antigua civilización y de la literatura clásica no se perdió nunca y finalmente se realizó progresivamente con el desarrollo de la cultura occidental.

En este sentido la obra cumplida por la época carolingia fue un verdadero renacimiento y el punto de partida de la cultura occidental como unidad consciente. Los alumnos de Alcuino, Rabano Mauro, Eginardo, Angilberto de Saint Riquier, Adalardo de Corbia y Amalario de Metz, transmitieron a su vez la tradición a sus propios alumnos: a Servato Lupo y Walafrido Estrabón, discípulos de Rabano Mauro en Fulda, y a Heiric de Auxerre, alumno de Servato Lupo en Ferrières. De esta forma el renacimiento carolingio se realizó en las grandes abadías, cada una de las cuales mantuvo la tradición establecida por la escuela palatina de Carlomagno y la última enseñanza de Alcuino en Tours. Y después de la caída del Imperio, los grandes monasterios, especialmente los de Germania meridional, San Gall, Reichenau y Tegernsee se conservaron como islas de vida intelectual en medio de la nueva ola de barbarie que una vez más amenazaba sumergir a la Cristiandad occidental. Pues, aunque el monacato parece a primera vista mal preparado para afrontar la violencia destructora de una edad de guerra y desorden, esta institución demostró poseer un extraordinario poder de recuperación. De cien monasterios, noventa y nueve podían ser quemados y sus monjes muertos o expulsados, y, sin embargo, toda la tradición podía reconstituirse por obra del único sobreviviente y los lugares asolados podían repoblarse por la llegada de nuevos monjes que habrían de retomar la tradición rota

siguiendo la misma regla, cantando la misma liturgia, leyendo los mismos libros y pensando en la misma forma que sus predecesores. Así el monacato y la cultura monástica volvieron a Inglaterra y Normandía en la época de san Dunstan desde Fleury y Gante, después de un siglo de total destrucción; con el resultado de que cien años más tarde los monasterios normandos e ingleses figuraban nuevamente entre los conductores de la cultura occidental.

Es cierto que este poder de reconstrucción tenía su límite. El monacato irlandés y escocés nunca se recobró del todo de los efectos de la invasión de los vikingos, y la ruptura en la continuidad de la tradición monástica anglosajona fue casi tan seria como en Irlanda y Escocia. Por más resistente que fuera el monacato frente al desastre exterior y la inseguridad, dependía finalmente de la existencia de una sociedad cristiana y de sus instituciones temporales. Luego, para entender las relaciones entre la religión y la cultura en Europa occidental también es necesario estudiar la evolución del gran órgano externo de la sociedad cristiana, la institución real y su relación con la Iglesia y la Cristiandad, como unidad político-religiosa que la abarca.

Capítulo Cuarto
LOS BÁRBAROS Y EL REINO CRISTIANO

La evolución de las instituciones monárquicas y la concepción de la realeza durante la «Edad oscura» desde 400 a 1000 es uno de los ejemplos más instructivos que la historia ofrece del complejo proceso por el cual diferentes elementos sociales y religiosos se vinculan en la formación de la cultura. En efecto: la realeza cristiana, completamente desarrollada durante la Edad Media, poseyó una notable uniformidad en todo el mundo europeo y representa la fusión completa de una gran serie de tradiciones de orígenes remotos y con muy distintas bases culturales.

Cuando las tribus bárbaras irrumpieron en el Imperio romano en el siglo V, llegaron a un mundo que sufría un proceso de cambio social y religioso. La tradición clásica mediterránea de la ciudadanía y la magistratura cívica estaba ya oscurecida por la concepción oriental de la monarquía divina, y el Emperador romano se iba transformando en un *Basileus* bizantino recluido en el recinto del Palacio sagrado guardado por eunucos. Pero esta tradición de teocracia oriental no armonizaba del todo con el espíritu de la nueva religión, que tenía también origen oriental pero que conservaba aún el recuerdo de siglos de persecución y resistencia pasiva al poder imperial.

Como hemos visto, la tradición cristiana era esencialmente dualista, aceptando una oposición fundamental entre la Iglesia y el mundo: el reino de Dios y el reino del César. Y aunque esta oposición se debilitó en Oriente debido a la gradual incorporación de la Iglesia ortodoxa al orden monárquico del Imperio bizantino, en Occidente, al contrario, fue interpretada y reforzada por la filosofía de la historia agustiniana. La *Ciudad de Dios* de san Agustín —uno de los libros que más contribuyeron a configurar el espíritu de la Cristiandad occidental— considera toda la historia como una lucha entre dos principios espirituales dinámicos manifiestos en todas las épocas por un conflicto interminable entre dos sociedades —la ciudad de Dios y Babilonia, Ciudad de Confusión— que permanecen eternamente divididas, aunque en el mundo presente se mezclan e interpenetran mutuamente en toda sociedad humana[19].

A pesar de este subyacente dualismo religioso, los cristianos del mundo latino, con excepción de Salviano, muestran al Imperio romano una lealtad que se conservó hasta la época de san Gregorio Magno. Pero se trataba de la lealtad a una tradición y a una civilización —hacia la idea de la *pax Romana* y de la *Romana fides*— más que hacia una persona o hacia la autoridad del emperador, que se había tornado borrosa y remota. En la práctica los obispos y nobles romanos, como Sidonio Apolinario, Casiodoro y san Isidoro, no tuvieron dificultad en aceptar la autoridad *de facto* de los reyes bárbaros, como «poderes ordenados por Dios», por el mismo principio que los cristianos orientales como san Juan Damasceno aceptaban la soberanía de los califas, y los obispos de Siria oriental reconocían la autoridad de los reyes de Persia. En verdad, la concepción cristiana del mundo de hecho favorecía una actitud realista en política, gracias a su dualismo espiritual, que consideraba las condiciones e instituciones temporales como transitorias y

[19] *De Civitate Dei,* I, c. 35.

provisionales. El pueblo cristiano era el segundo Israel viviendo en exilio y cautiverio, y los cristianos podían aceptar la opresión y la regla arbitraria de los bárbaros como los profetas hebreos habían aceptado la regla de los gentiles, instrumentos inconscientes de los designios divinos en la historia.

En cambio para los bárbaros la realeza tenía un significado distinto. Para ellos era una institución social única, vital, y les resultaba psicológicamente atractiva porque respondía a los aspectos más profundos de su tradición cultural y moral. El rey bárbaro no era un déspota como el monarca oriental, ni un magistrado como el emperador romano; era un jefe de guerra dotado del prestigio y el *mana* del antepasado divino y de la tradición heroica. Por cierto que los pueblos bárbaros no tenían menos sentido de la realeza que los aqueos homéricos, y aunque nunca produjeron un Homero, poseían una similar tradición de epopeyas heroicas, que conservaron durante siglos y que formaron un eslabón entre la cultura de la Baja Edad Media y la época de las invasiones bárbaras, del mismo modo que la época griega conectó el mundo clásico con la época de la guerra de Troya y de la desaparición de la cultura micénica. Así también la relación entre la realeza bárbara y la monarquía sagrada del *Basileus* romanobizantino es análoga a la de los reyes guerreros aqueos y el faraón egipcio o el gran rey de los hititas. Pero mientras los detalles de esta relación se pierden en la niebla del mito y de la leyenda, podemos seguir detalladamente la historia de la realeza medieval de un extremo al otro de su línea genealógica.

Los nuevos reinos bárbaros tenían un doble origen. Por un lado, heredaban la tradición de algunas heroicas dinastías de origen divino, como las de los amalos, baltos, asdinges o merovingios; mientras, por el otro, eran aliados y delegados del Imperio romano y heredaban las tradiciones políticas y administrativas de un Estado altamente organizado. Este carácter dual aparece con claridad en el caso de Teodorico, el ostrogodo. Teodorico era un amal,

heredero de las tradiciones heroicas de la raza de Eormanric, y era él mismo héroe de la epopeya medieval de Dietrich de Berna. Sin embargo, al mismo tiempo era un hombre de educación romana, un protector del arte y la literatura de Roma y un gobernante que mantenía la tradición de la ley y el gobierno romanos. Procopio, que no sentía simpatía por los godos, escribió acerca de él que «gobernaba a sus súbditos como un gran emperador, pues ejercía justicia, dictaba buenas leyes, protegía a su país de la invasión y daba prueba de prudencia y valor extraordinarios»[20]. Los gobernantes bárbaros de este tipo reconocieron con bastante lucidez que su tradición nativa de jefes guerreros no era suficiente. Y, como declaró Ataúlfo, el rey de los visigodos, la barbarie gótica no podía someterse al reino de la ley, pero sin leyes no podía haber Estado. Luego había abandonado su odio ciego a todo lo romano, resolviendo poner el poder gótico al servicio de la civilización, para honor y exaltación del nombre de Roma[21].

Y, sin embargo, justamente estos pueblos que más aceptaban la alta civilización de Roma, como los godos, no pudieron sobrevivir. Los reinos ostrogodo y vándalo de Italia y África fueron destruidos por Justiniano, así como el de los visigodos en España, a pesar de su mayor duración, fue barrido por Musa ibn Nusair y su general Tariq en 711-713. Por consiguiente, los orígenes de las tradiciones de la realeza bárbara heredadas por los reinos de Occidente y finalmente incorporadas al orden de la Cristiandad medieval deben buscarse en la Europa Septentrional —en el reino merovingio entre el Rin y el Sena, en los reinos anglosajones de Bretaña y en los reinos escandinavos del remoto mundo báltico—. En esas tierras podemos distinguir mejor los rasgos originales de

[20] Procopio, *De Bello Gothico*, I, 1.
[21] Orosio, vii, 48, 1.

las instituciones subyacentes en las formas históricas de la realeza. En estas regiones, sobre todo, la primera literatura anglosajona conservó la tradición heroica de los reyes guerreros de la época de las migraciones, y mucho después la antigua poesía y las sagas noruegas introdujeron la misma tradición en el mundo de la cultura medieval. Ambas tradiciones muestran un notable acuerdo en sus versiones independientes de la herencia nórdica. La literatura escandinava, que deriva de la sociedad aristocrática —pero no monárquica— de la Islandia medieval, expresa el ideal de monarquía heroica no menos que las epopeyas anglosajonas, que son probablemente obra de poetas cortesanos dependientes de algún patrono real o principesco[22].

En comparación con los nuevos reinos bárbaros surgidos sobre la base de la civilización romana, la antigua realeza bárbara del norte era una institución social y religiosa más que política. El rey no era originalmente un gobernante y un legislador, sino la cabeza y el representante simbólico de su pueblo.

Nos es muy difícil penetrar el espíritu de la antigua política germana representada por las más antiguas leyes, como las de Kent, especialmente porque esas leyes se concibieron como una revisión o modernización cristiana de una legislación ya existente y de una tradición que desconocemos. Tenemos la impresión de una compleja sociedad estratificada y jerárquica que era, sin embargo, muy diferente de las clases y jerarquías feudales que nos son familiares.

Como el profesor Jolliffe mostró tan bien en su *Constitutional History of Medieval England*[23], la estabilidad de este tipo arcaico de reino tribal no deriva del poder y autoridad del gobernante, sino

[22] Pero también es cierto que desde el comienzo los poetas islandeses y los creadores de sagas estuvieron al servicio de los reyes de Noruega y Dinamarca, de modo que la literatura islandesa también se vio influida directamente por los patrones reales y la tradición de la poesía cortesana.

[23] J.E.A. Jolliffe, *Constitutional History of Medieval England* (1937), pp. 44-47. Cf. también su obra anterior, *Pre-feudal England: The Jutes* (1933).

de su propio peso específico y de una complicada red de parentesco y de situaciones hereditarias que mantenían unido al pueblo en una comunidad cuya estructura estaba consagrada por la tradición religiosa. El rey era el centro natural donde se concentraban todas estas tradiciones y lealtades. Era la personificación de la vida de la nación y del país. Era el representante del pueblo ante los dioses, como gran sacerdote que presidía los sacrificios, representante de los dioses ante el pueblo en virtud de su ascendencia divina y del prestigio sagrado de su sangre y de su cargo.

Pero apenas es necesario decir que el pueblo o «folk» del que hablamos no es una nación en el sentido moderno del término. Reyes y reinos eran tan abundantes en el norte pagano como en el mundo homérico o en el antiguo Canaán. Los versos rúnicos en la piedra de Rök, en Suecia, hablan de «los veinte reyes de cuatro nombres, hijos de cuatro hermanos que durante cuatro inviernos vivieron en Seelandia»; y aún en tiempos históricos, en los comienzos del siglo XI, la provincia noruega de Uppland estaba dividida en cinco reinos diferentes. El surgimiento de grandes reinos, sobre todo el de los francos, fue consecuencia del período de las invasiones bárbaras y de la conquista de pueblos extranjeros; pero a medida que los nuevos reinos aumentaron su territorio, perdieron su vínculo «nacional» con el pueblo y su relación con la tradición primitiva de la realeza racial. Estos elementos sobrevivieron más plenamente en el norte escandinavo, menos afectado por influencias extranjeras. En Suecia, sobre todo, la monarquía conservó su carácter religioso hasta el siglo XII; y la institución de la realeza estuvo inseparablemente conectada con el gran santuario de Ingvi Frey en la antigua Upsala, del cual el rey era a la vez sumo sacerdote y manifestación humana. De la tradición sueca, a través de fuentes noruegas e islandesas, obtenemos los testimonios más completos referentes al rey sacerdote, cuya función principal era ofrecer el sacrificio en nombre del pueblo para lograr buenas cosechas y

victoria en la batalla, y que podía ser sacrificado si sus presentes no eran aceptados por los dioses.

Las circunstancias históricas pusieron a la Inglaterra anglosajona a mitad de camino entre los dos tipos de evolución. Sus reinos habían sido creados por jefes guerreros victoriosos, que siempre invocaban su ascendencia divina, si bien pocos eran representantes directos de una conocida dinastía continental, con excepción de la casa real de Mercia, que descendía de Offa de Ángel, uno de los héroes de las antiguas tradiciones épicas y gobernante de los anglos continentales. Pero, a diferencia de los otros estados bárbaros establecidos en suelo romano, los reinos anglosajones no recogieron la tradición romana de una autoridad política centralizada. Permanecieron social y espiritualmente emparentados con los reinos bárbaros del norte. Hasta fecha muy tardía su literatura muestra cuán profundamente estaban enraizadas sus tradiciones en el mundo nórdico: las tierras de los daneses, getos y frisios. El entierro naval de un rey de Anglia oriental a comienzos del siglo VII, descubierto en Sutton Hoo, en el río Deben, en Suffolk, en 1939, ilumina notablemente este mundo de los grandes reyes guerreros: «saqueadores de ciudades» y «tesoreros de héroes», según se lee en Beowulf[24] y Widsith.

La introducción del Cristianismo en este mundo homérico produjo inevitablemente una revolución social tanto como religiosa. El rey Raedwald trató de reconciliar el mundo antiguo y el nuevo conservando los sacrificios en el mismo templo que dedicó al culto cristiano, pero compromisos de este tipo son excepcionales. Desde la época de san Agustín, las familias reales eran el primer blanco de las actividades misioneras, y las cortes reales fueron los centros desde los cuales se realizó la conversión de Inglaterra. Por pequeño que fuera el poder político del rey, éste era la clave de la estructura

[24] Cf. el barco fúnebre del rey Scyl en Beowulf, 34-35.

social, y su conversión al Cristianismo fue el símbolo y la promesa de la conversión de su pueblo. Así, aunque la monarquía perdió sus antiguas prerrogativas divinas, y muchas de sus relaciones mágicas tradicionales con las buenas cosechas y la victoria militar, al sumirse en la unidad más amplia de la Cristiandad ganó nuevo prestigio por su estrecha asociación con la Iglesia, mediante la cual adquirió un nuevo carácter sagrado. El culto de san Osvaldo el Mártir, segundo rey cristiano de Northumbria, y de otras figuras de menor importancia de las casas reinantes, como san Oswin, santa Hilda, san Sigeberto de Anglia oriental, san Sebbi de Essex, santa Ethelburga, santa Sexburga y santa Edith, proporcionó a la realeza anglosajona sustitutos cristianos de los divinos antepasados de la tradición pagana.

Pero acaso estas ganancias fueran pequeñas en comparación con la pérdida del *ethos* heroico de la monarquía pagana. Los santos reales de la Inglaterra anglosajona fueron en su mayor parte hombres vencidos por los paganos en el campo de batalla, como san Osvaldo y san Edwin u hombres que abdicaron su corona para hacerse monjes, como san Sebbi, del que se decía que debía haber sido un obispo más que un rey. Fue duro para los combativos bárbaros aceptar la ética cristiana de renunciamiento y perdón: sus gobernantes habían sido encarnación viva de su orgullo de casta, como se ve en la historia de san Beda sobre el rey Sigeberto de Essex, que fue muerto «porque pretendía salvar a sus enemigos y perdonarles sus injurias tan pronto como se lo pedían». Además, hasta el mismo Beda tenía conciencia del peligro originado por la debilitación de los lazos de lealtad personal y de las virtudes militares que acompañaba al surgimiento de la nueva cultura cristiana, como se ve en las últimas sentencias de su historia y en la epístola al arzobispo Egberto de York, donde critica el abuso de las dotaciones monásticas como amenaza para la seguridad militar de Northumbria.

Un debilitamiento similar de la realeza y el orden social ocurrió en todos los reinos bárbaros de Occidente como consecuencia de la transición de la cultura pagana a la cristiana. Esto se ve en el destacado ejemplo del reino visigodo de España, que era en muchos aspectos el más adelantado y poderoso de ellos. Desde que los visigodos dejaron de ser arrianos y aceptaron el catolicismo como religión oficial (en 589), las relaciones entre el Estado y la Iglesia habían sido tan estrechas que ambos formaban prácticamente un solo organismo gobernado por el rey y los grandes concilios de Toledo, que eran al mismo tiempo asambleas legislativas y sínodos eclesiásticos. Pero aunque la Iglesia estaba tan estrechamente asociada con la monarquía y usaba todos sus recursos para sostener el poder real y anatematizar sediciones y rebeliones, era impotente para prevenir lo que un contemporáneo llama «la detestable costumbre española de matar a sus reyes». La historia de la España visigoda, luego de la extinción de la antigua dinastía real en 531, es una larga serie de rebeliones, asesinatos y revueltas palaciegas. Puede ser que las nuevas sanciones religiosas no fueran bastante fuertes para compensar la pérdida de la instintiva lealtad pagana hacia la antigua dinastía de los baltos, que era de origen divino y que había terminado en 531. De todas maneras, aunque la alianza de Iglesia y Monarquía produjo la fusión típicamente española de religión y política y un notable código de legislación civil y eclesiástica, fue incapaz de superar la indisciplina y desunión social, que resultó fatal para la existencia de la España cristiana.

Sin duda los mismos elementos de debilidad existían en el reino franco, que, según las conocidas palabras de Fustel de Coulanges, era «un régimen de despotismo atemperado por el asesinato». En verdad, la historia de la dinastía merovingia muestra una sombría pintura de ilegalidad, crimen y aguda incapacidad, más que en ningún otro de los reinos bárbaros. A pesar de esto, los francos permanecieron leales durante siglos a la familia de Clodoveo, aunque

no a sus representantes individuales, debido al sagrado prestigio hereditario de la sangre real, y este conservatismo permitió al Estado franco prolongarse durante el período de formación, en el que conquistadores y conquistados se fusionaron en una nueva unidad social. Dos importantes factores favorecieron este proceso de asimilación. En primer lugar, no había barrera religiosa entre los francos y sus súbditos galorromanos, puesto que los francos no fueron arrianos como los godos, vándalos y lombardos, ya que se habían convertido al catolicismo durante el reinado de Clodoveo (496); y en segundo lugar, no estaban, como los godos, aislados en medio de una población extranjera, sino que permanecieron en contacto con los otros pueblos germanos, de modo que en el siglo VI extendieron sus dominios hacia el este, hacia Turingia y Baviera, lo mismo que hacia el sur, hacia Borgoña y Aquitania.

En consecuencia, el reino de los francos fue el centro hacia el cual convergieron todas las fuerzas vivas de la Cristiandad occidental; el lugar de reunión de los elementos latinos y germanos, y de las influencias mediterráneas y atlánticas. En «Francia», como ya podemos llamarla, los monjes irlandeses y anglosajones encontraron a los de Italia y España, y los comerciantes sirios encontraron a los mercaderes frisios que traficaban con Inglaterra y el Báltico. La monarquía francesa fue la única institución que proporcionó a estos hechos un principio de organización; no pudo asumir el papel de director cultural hasta que transformó drásticamente su carácter y propósitos espirituales.

Por ende, la revolución interna que sustituyó a la antigua casa real por la familia de Carlos Martel y Pipino significa mucho más que un simple cambio de dinastía. Fue el nacimiento de un nuevo ideal de la realeza y una nueva concepción de la naturaleza del Estado franco. La tradición de lealtad hacia los merovingios, aunque decadentes e impotentes, era demasiado fuerte para ser dejada de lado por métodos puramente políticos, y sólo después de haber

ganado la aprobación del papa Zacarías, Pipino se atrevió a reemplazar a la antigua dinastía y a aceptar la corona real por un acto solemne de consagración religiosa, llevado a cabo por san Bonifacio en Soissons en 751.

Ésta fue la primera vez que se introdujo entre los francos la ceremonia religiosa por la cual el rey era coronado y ungido por la Iglesia, y la importancia del nuevo rito se acentuó por su repetición tres años después por obra del Papa mismo, cuando visitó a Pipino para requerir su ayuda contra los lombardos. Desde este momento se convirtió en un rasgo característico de la realeza occidental, de modo que el crisma o el óleo consagratorio confería un nuevo carácter sagrado a la persona del gobernante[25]. Los historiadores han discutido mucho acerca de los orígenes de esta ceremonia. Estaba ya en uso en el siglo VII en la España visigoda, donde, como he dicho, la realeza dependía sobremanera del apoyo de la Iglesia y probablemente la practicaran muy temprano entre los pueblos célticos, desde donde, sin duda, fue trasmitida a los anglosajones. Pero no puede dudarse de que su origen primitivo se encuentra en el Antiguo Testamento, donde encarna el principio teocrático y la dependencia del poder secular respecto al poder espiritual del profeta; como se ve en el caso de Samuel ungiendo a David en lugar de Saúl y en la historia más dramática aún de la misión de Eliseo para ungir a Jehú como rey para destronar a la casa de Acab. En ambos casos, el profeta, como representante de Dios, interviene cambiando el curso de la historia al transferir la realeza a una nueva línea, y casi no cabe duda de que el Papa, san Bonifacio y los consejeros del rey Pipino tenían a la vista estos antecedentes cuando se introdujo el nuevo rito.

---

[25] Cf. las palabras del rito germano del siglo X: «La gracia de Dios en este día te ha cambiado en otro hombre y por el rito de la unción te ha hecho partícipe de Su divinidad».

Así, desde el comienzo la nueva monarquía se asoció con la Iglesia y se la consideró como un órgano de la Cristiandad designado por Dios. Sin duda Carlos Martel y su hijo Pipino, *le petit poïngeur*, eran duros y rudos soldados que «no esgrimían en vano la espada», y, en particular, el primero usó la riqueza de la Iglesia y las tierras de los monasterios para proveer de feudos y «beneficios» a sus guerreros. Pero esta secularización de las propiedades de la Iglesia ocurrió en el mismo momento en que san Beda estaba criticando la multiplicación excesiva de las dotaciones monásticas como fuente de debilidad militar para Northumbria, y es posible que la manera un poco brutal con que Carlos Martel realizó la «poda» no fuera del todo una desgracia para la Iglesia franca.

En todo caso, no hay duda de que la casa carolingia en conjunto fue tradicionalmente amistosa hacia el partido de la reforma eclesiástica. San Bonifacio, el más noble representante de este partido, admitía que sin el apoyo de Carlos Martel su obra misionera hubiera sido imposible. Pero bajo los hijos de Carlos, Pipino y Carlomán, los carolingios estuvieron más plenamente identificados con el movimiento reformista y dieron su apoyo a san Bonifacio no sólo en su actividad misionera, sino en la reforma de la Iglesia franca realizada en la serie de grandes concilios que acompañaron la inauguración formal de la monarquía carolingia en 751.

En esta obra el primer agente fue el mismo apóstol de Germania, quien, a pesar de su alejamiento del mundo, poseía un notable talento para la construcción y organización. Encontró un aliado inapreciable en Carlomán, el más religioso de todos los carolingios, quien asumió la responsabilidad de la convocación del primer concilio de la Iglesia franca reunido luego de un intervalo de ochenta años y así puso término a la anarquía eclesiástica característica del último período merovingio.

Sin embargo, el programa reformista de san Bonifacio no se realizó íntegramente. Había tenido esperanzas de usar su poder como

legado de la Santa Sede para restaurar completamente el orden jerárquico de los obispos y metropolitanos, y, finalmente, el de los arzobispos que debían ser investidos por el Papa con el palio, como signo de su autoridad delegada; pero la resistencia del episcopado, profundamente secularizado, y la autoridad tradicional del poder seglar, hicieron imposible una reforma tan radical. El protector de san Bonifacio, Carlomán, gobernante de Germania y Francia nordoccidental, abdicó en 747 y se hizo monje, primero en Monte Soracte y luego en Monte Cassino. Pipino, que unió entonces todo el territorio franco y realizó la conquista de Aquitania, no era hombre que aceptara ninguna disminución de su autoridad, aunque estaba dispuesto a usar su poder como un déspota ilustrado y favorecer la obra de reforma. Por tanto, en lugar de colocar a la Iglesia franca bajo la jurisdicción inmediata de Roma, los reformadores se vieron obligados a buscar una solución mediante la estrecha unión de la monarquía franca y el Papado.

San Bonifacio aceptó esta solución en cuanto presidió la ceremonia que consagró a la nueva monarquía, pero no tuvo más participación en los asuntos de la Iglesia franca. Se retiró al monasterio que había fundado en Fulda para ser el centro de la actividad misionera en Germania central, y poco después volvió a Frisia, que había sido punto de partida de sus misiones, para ofrecer su vida como coronación de su apostolado (754). Uno de sus últimos actos fue escribir a san Fulrad de Saint Denis, consejero confidencial de Pipino, en favor de sus misioneros y monjes, «casi todos extranjeros; algunos de ellos clérigos permanentes en diversos lugares para atender las necesidades de la Iglesia y del pueblo; algunos, monjes que en nuestras celdas enseñan las primeras letras a los niños; y algunos, ancianos que han vivido y trabajado conmigo mucho tiempo. Para todos ellos deseo fervorosamente que luego de mi muerte puedan gozar de tu apoyo y de la protección real y que no

se dispersen como rebaño sin pastor y que los pueblos que moran en los pantanos paganos no pierdan la ley de Cristo»[26].

En realidad, su discípulo san Lull, que lo sucedió como arzobispo de Maguncia, no estuvo en contacto con los hombres que controlaban los destinos del reino franco. Años más tarde se quejaba a un arzobispo inglés (Ethelberto de York) de que «la Iglesia está diariamente oprimida y acosada porque nuevos príncipes siguen nuevas costumbres y hacen nuevas leyes según sus deseos» *(quia moderni principes novos mores novosque leges secundum sua desideria condunt)*[27]. Y de este modo, a pesar de la influencia de san Bonifacio y de los misioneros anglosajones en la política reformista de los carolingios, éstos no fueron responsables de las decisiones fundamentales que transformaron el carácter de la monarquía franca. Se debieron a la iniciativa del Papado y de los consejeros francos de Pipino y su sucesor, Carlomagno, como san Fulrad de Saint Denis, san Chrodegang de Metz, y Wilichair de Sens. Los llamamientos de los papas Esteban II y Pablo I al rey Pipino y de Adriano I a Carlomagno crearon un nuevo vínculo político entre el Papado y la monarquía franca y condujeron finalmente a la destrucción del reino lombardo, a la abolición de la soberanía bizantina sobre Roma y Rávena y al reconocimiento del rey de los francos como patrono y protector de la Santa Sede. A cambio de esto, el Papa aceptó el control de la monarquía carolingia sobre las propiedades y el personal de la Iglesia, y así se preparó el camino para el establecimiento de un nuevo Imperio occidental, que dio forma constitucional y consagración ritual a la nueva relación entre el Papado y el reino franco.

El nuevo Imperio era esencialmente una institución teocrática. Expresaba al mismo tiempo la nueva concepción de la Cristiandad

---

[26] S. Bonifatii et Lulli, Ep. 93, ed. Mümmler M.G.H.
[27] Ib., Ep. 125.

como suprema unidad social y el carácter sagrado del gobernante como jefe designado por Dios para el pueblo cristiano. Las expresiones tradicionales que implicaban la índole sagrada o numinosa del poder imperial —*sacrum imperium, sancta majestas, divus Augustus,* y otras semejantes que el Imperio bizantino había conservado— adquirieron nueva significación en Occidente, pues, como vemos en la correspondencia de Alcuino[28], la concepción de una misión teocrática de la monarquía franca precedió a la ascensión de Carlos al título imperial y fue psicológicamente su causa más que su consecuencia. En realidad, la fusión de los poderes espiritual y temporal fue mucho más completa en el Estado carolingio de lo que había sido en los reinos bárbaros cristianos o aun en el Imperio bizantino. La legislación de Carlomagno, que tuvo tanta importancia para el desarrollo de la cultura occidental, es la expresión suprema de su concepción teocrática de la autoridad. Es la legislación de un Estado-Iglesia unitario y abarca todos los aspectos de la vida común del pueblo cristiano, desde la economía y la política hasta la liturgia, la alta educación y la predicación. Del mismo modo la administración del Estado carolingio era igualmente unitaria, pues el obispo, no menos que el conde, era nombrado y controlado por el emperador y actuaba con el conde como representante conjunto de la autoridad imperial. Además, los *missi,* delegados imperiales que realizaban viajes periódicos de inspección por las provincias, eran siempre juristas y eclesiásticos en igual número: usualmente un conde y un obispo o abad. La inmensa expansión del Estado carolingio debido a la conquista de Sajonia, Hungría y la Marca hispánica, y por la anexión de Italia, Baviera y Frisia, hizo de la religión el único vínculo real de unión entre los diferentes pueblos y lenguas del Imperio; Carlos y su sucesor, Luis

[28] Cf. especialmente Ep. 174, en la cual Alcuino escribe sobre los tres poderes supremos del mundo: el Papado romano, el Imperio romano y el Reino franco.

el Piadoso, gobernaron sus dominios no en cuanto príncipes de los francos, sino como gobernantes y jefes de todo el pueblo cristiano.

Sin duda Carlos mismo, como su padre y su abuelo, era un poderoso guerrero ante el Señor, y su espada, más que su prerrogativa religiosa, había creado el nuevo Imperio. Pero se inspiraba más aún que sus predecesores en los ideales de los monjes y sabios que reunió en su corte y entre quienes reclutaba sus consejeros, ministros y oficiales.

Ya hablé en el capítulo anterior sobre este aspecto de la obra de Carlomagno: su fomento de la educación y la literatura y sus ambiciosos planes de reforma eclesiástica y litúrgica, que tanto contribuyeron a la unidad cultural de Europa occidental. Pero fuera de estos resultados culturales, la misma legislación carolingia señala el surgimiento de una nueva conciencia social en la Cristiandad de Occidente. Hasta ese momento la legislación de los reinos occidentales había sido como un apéndice cristiano a los antiguos códigos tribales de los bárbaros. Ahora, por primera vez, hubo una ruptura completa con el pasado, y la Cristiandad promulgó sus propias leyes, que abarcaban todo el campo de la actividad social de la Iglesia y el Estado y referían todas las cosas a la regla única del *ethos* cristiano. No hubo precedente germánico ni romano que las inspirase. Los emperadores carolingios dieron leyes a todo el pueblo cristiano con el espíritu de los reyes y jueces del Antiguo Testamento, declarando la ley de Dios para el pueblo de Dios. En la carta que Cataúlfo dirigió a Carlos en los comienzos de su reinado, el escritor habla al rey considerándolo como primer representante de Dios en la tierra, y aconseja a Carlos usar el Libro de la Ley Divina como manual de gobierno según el precepto del Deuteronomio XVII, 18-20, que manda al rey sacar una copia de la ley tomándola de los libros de los clérigos, conservarla siempre consigo y leerla constantemente; para que aprenda a temer al Señor y a conservar sus leyes, para evitar que su corazón, lleno de orgullo,

lo incite a elevarse sobre sus hermanos y a desviarse hacia la derecha o la izquierda.

Así, también, Alcuino constantemente habla de Carlos como de un segundo David, el jefe elegido del pueblo de Dios, que no sólo guarda las fronteras de la Cristiandad contra la barbarie pagana, sino también guía y protege a la Iglesia y preserva la fe católica contra la herejía y el error teológico. Sería un error considerar esas aserciones como mera adulación cortesana o como prueba de que la Iglesia se había subordinado por completo a los intereses políticos y a la supremacía del Estado. Muestran más bien una concepción unitaria de la comunidad cristiana, donde la distinción entre la Iglesia y el Estado, tan obvia para los juristas y teóricos políticos modernos, había perdido claridad e importancia. Esto se ve claramente en el pasaje por el cual Jonas de Orleans inicia su tratado sobre el cargo real —*De Institutione Regia*— durante el reinado de Luis el Piadoso. «Todo creyente debe saber —escribe— que la Iglesia universal es el cuerpo de Cristo, que es su cabeza, y en ella hay dos figuras que tienen el primer lugar —el sacerdote y el rey—»; *in ea duae principaliter existant eximie personae, sacerdotalis videlicet et regalis.* Pero, sobre todo en el mismo rito de la coronación, la nueva monarquía cristiana carolingia logra su expresión clásica, que se trasmitió desde la liturgia carolingia, por un lado, al reino franco occidental y al reino anglosajón, y, por el otro, a los reinos francos orientales y al Imperio medieval.

No necesito insistir en eso, porque en Inglaterra aún subsiste este rito sin cambio sustancial en la ceremonia de la coronación, y su desarrollo se remonta casi sin interrupción seria hasta sus orígenes carolingios. Éste es uno de los más notables ejemplos de continuidad en la historia occidental, puesto que no se trata aquí de una influencia inconsciente o del vestigio de una tradición antigua que sobrevive en la costumbre popular, sino de un solemne acto público

que ocupa un lugar importante en el orden político de un gran Estado moderno. Y todo el complicado ritual y el simbolismo que constituyen la ceremonia se originan en la antigua concepción del rey como figura representativa sagrada, cabeza de la sociedad cristiana, colocada entre Dios y el pueblo, unidos por lazos recíprocos de lealtad y fidelidad uno al otro, puesto que el carisma real, la gracia conferida por la unción, se manifestaba y justificaba sólo en la medida en que el rey era el servidor de Dios, guardián de la justicia y protector de los derechos de su pueblo. Pues si el pueblo está obligado a obedecer al rey, el rey no está menos obligado a cumplir su juramento que lo convierte en ministro de Dios tanto como en soberano.

Así hay una especie de constitucionalismo teocrático implícito en el rito de la coronación que surgió gradualmente de la evolución del Estado medieval. Tanto el sacerdote como el rey eran miembros y ministros de la misma sociedad cristiana; ambos eran consagrados por Dios en sus cargos: uno para enseñar y ofrecer los sacrificios, el otro para gobernar y juzgar. A través de la Edad Media hubo una continua tensión que a menudo amenazó convertirse en conflicto entre estas dos autoridades. Pero ambas se consideraban funciones de la misma sociedad, y ninguna negaba a la otra su carácter sagrado, aun cuando hubiera profundas diferencias de opinión respecto a sus relaciones recíprocas y a la determinación de sus respectivas funciones y prerrogativas. Aun en la época carolingia la posición conseguida por el extraordinario éxito de Carlomagno fue rápidamente socavada y desintegrada por la debilidad de su sucesor; así es como el sentido de unidad de la sociedad cristiana, fuente de la autoridad única de Carlomagno, originó también el juicio y la deposición formal de Luis el Piadoso en 834, por los obispos, considerados como verdaderos representantes de la autoridad divina. Durante la mayor parte de la Edad Media el derecho divino del rey ungido tenía el contrapeso de su carácter

condicional y revocable; y esto no era una mera concesión a la teoría teológica, sino que fue puesto en práctica por la autoridad real de la Iglesia. Aquí de nuevo la influencia de la tradición teocrática del Antiguo Testamento se impuso, de modo que la monarquía medieval, y aún más el Imperio medieval, poseyeron un carácter teocrático con sentido distinto al del Imperio bizantino o al de las monarquías absolutas de Europa después del Renacimiento y la Reforma. Sin embargo, hasta en este último período no es difícil encontrar ejemplo de la antigua idea de que el derecho divino era algo limitado y esencialmente dependiente. Durante estas épocas, tanto en la Europa católica como en la protestante, un gran sector de la opinión reconoció el derecho divino de los reyes sin admitir que implicara el principio de obediencia pasiva, de modo que hay una conexión histórica entre la idea moderna de la monarquía constitucional y la tradición medieval de la realeza.

Capítulo Quinto
LA SEGUNDA «EDAD OSCURA» Y LA CONVERSIÓN DEL NORTE

El Imperio carolingio fue un intento de realizar un vasto programa de reconstrucción social y cultural con pocas fuerzas materiales y sin equipo técnico. Lo notable no es que fuera un fracaso material y político, sino que el ideal de unidad y la tradición de la cultura cristiana que lo inspiraron pudiera sobrevivir tanto tiempo en las condiciones adversas del siglo IX. Desde el momento en que murió su fundador, el Imperio se vio envuelto en una marea creciente de dificultades y desastres contra la cual los emperadores y obispos mantenían una lucha heroica pero ineficaz. No fue sólo que la desaparición de la dominante personalidad de Carlomagno pusiera en evidencia la fundamental contradicción entre la tradición bárbara de los francos basada en una monarquía patrimonial y tribal, y el ideal específicamente carolingio de un Estado-Iglesia unitario. Su crisis se debió más todavía al hecho de que durante el siglo y medio siguiente la Cristiandad occidental se vio expuesta a una nueva tormenta de invasión bárbara aún más destructiva que la del siglo V, pues no sólo el Imperio carolingio era mucho más débil y pequeño que el mundo romano, sino que estaba expuesto a ataques simultáneos desde todos lados: de los piratas escandinavos del norte, de los incursores sarracenos en el Mediterráneo occidental y finalmente de una nueva horda de las

estepas orientales —los magiares—, cuyas irrupciones se extendieron desde el bajo Danubio sobre toda Europa central e Italia septentrional. Así en el siglo X la Cristiandad occidental se encontró rodeada por una creciente inundación de barbarie y la dirección de la cultura occidental pasó a la España islámica, que estaba entonces en la cumbre de su prosperidad bajo el califato independiente de Córdoba.

La amenaza a la civilización cristiana se volvió más seria por el hecho de que los monasterios, que hasta ese momento habían sido los centros de la cultura occidental, estaban particularmente expuestos a los ataques bárbaros. Mucho antes de que el Imperio carolingio estuviera seriamente en peligro, los grandes centros monásticos de Northumbria y de la cultura céltica habían sido destruidos —Lindisfarne en 793, Jarrow en 794 e Iona en 802 y 806—. A partir de ese momento los altares y monasterios de Irlanda fueron devastados año a año, hasta que en 830 un poderoso reino escandinavo se estableció en Irlanda oriental, que se convirtió en la base de incursiones posteriores hacia Bretaña occidental y las costas atlánticas de Francia y España. Así el movimiento de destrucción siguió la misma trayectoria que los misioneros irlandeses y anglosajones, que tanto habían contribuido a la formación de la cultura carolingia; y así como las nuevas fundaciones monásticas habían sido el rasgo característico del primer movimiento, del mismo modo ahora la destrucción de los monasterios fue no menos característica de la irrupción de la barbarie.

La cultura monástica de Irlanda y Northumbria nunca se recobró de este asalto, y aun en el Imperio carolingio causó un retroceso en el movimiento monástico que había tenido tan notables efectos en la religión y la cultura.

Pero el mayor riesgo para la Cristiandad occidental no provenía de estas incursiones esporádicas, sino de la enorme amenaza de una invasión organizada desde Dinamarca por la vía de Frisia e

Inglaterra sudoriental. Durante medio siglo la acción coordinada de la diplomacia carolingia y de la actividad misionera habían detenido este peligro. En verdad, durante el reinado del sucesor de Carlomagno, Luis el Piadoso, el Cristianismo penetró por primera vez en Escandinavia por obra de san Anskar, primer arzobispo de la nueva sede de Hamburgo fundada en 831. Sólo después de la caída de Luis el Piadoso y más aún después del estallido de la guerra civil entre sus hijos, los ataques contra los reinos carolingios cobraron importancia. En 845 el rey danés remontó el Weser y destruyó Hamburgo, avanzada septentrional de la civilización cristiana; el mismo año París fue saqueada y Carlos el Calvo pagó un fuerte rescate a los daneses, mientras al mismo tiempo, en el Mediterráneo, Roma era atacada por los sarracenos, que saquearon las tumbas de los apóstoles, el centro sagrado de la Cristiandad occidental.

Pero estos desastres eran sólo el preludio del ataque mayor a Occidente, que empezó hacia 850 y continuó sin interrupción durante los próximos cincuenta años. En este período ya no se trataba de incursiones piratas aisladas, sino de una invasión diestramente planeada por ejércitos profesionales muy bien organizados y preparados para la conquista y colonización. Año tras año establecieron sus cuarteles de invierno en posiciones estratégicas de las costas del Atlántico y del Canal de la Mancha, desde las cuales iniciaban sus campañas anuales contra Frisia, Inglaterra oriental y Francia occidental. Desde 855 hasta 862 se situaron en el Loira y el bajo Sena. En 865 comenzó el ataque mayor a Inglaterra, que llevó a la rápida conquista y colonización de Northumbria y Mercia y a la larga guerra con Wessex en 871-878, cuyo resultado fue decidido por la porfiada y heroica resistencia del rey Alfredo. Pero la siguió en 879 una arremetida más formidable aún en todas las tierras carolingias occidentales, desde el Elba al Garona. En el día de la Candelaria de 880 todo el ejército septentrional del reino germánico,

dirigido por Bruno, duque de Sajonia, dos obispos y doce condes, fue destruido por los daneses en una gran batalla entre la nieve y el hielo en Ebersdorf, en el brezal de Luneberg. Los dos jóvenes reyes de Germania y Francia occidental tuvieron breve éxito en Saucourt y Timeón, pero ambos murieron casi inmediatamente después, y Carlos el Gordo, que reunió temporalmente todos los reinos carolingios, se mostró totalmente incapaz de afrontar la situación. El gran ejército venido desde Inglaterra se estableció en el corazón del Imperio carolingio y procedió a devastar metódicamente las tierras entre el Rin y el Sena, quemando Colonia, Tréveris y Metz, y saqueando el palacio imperial y la tumba de Carlomagno en Aquisgrán. En 882 el ejército estaba en Condé, sobre el Scheldt; en 883 en Amiens, mientras en 885-886 concentraba sus esfuerzos en el sitio de París, donde las fuerzas de la Cristiandad ofrecieron desesperadamente una última resistencia.

Sobre estos sombríos días el cronista de San Vedast escribe: «Los normandos no cesan de degollar y llevar en cautividad al pueblo cristiano, destruyen las iglesias y queman las ciudades. En todas partes no hay más que cadáveres, clérigos y laicos, nobles y comunes, mujeres y niños. No hay camino ni lugar donde el suelo no esté cubierto de cadáveres. Vivimos en el dolor y la angustia ante el espectáculo de la destrucción del pueblo cristiano»[29].

Esos años fueron testigos del derrumbamiento final del Imperio carolingio. Al fracaso de la última tentativa de unificar las fuerzas occidentales alrededor del último representante de la casa de Carlomagno, siguió la redistribución del poder en torno a los jefes locales de la resistencia nacional —Eudes, conde de París, en Francia; Arnulfo en Germania, Rodolfo en Borgoña y Guido de Spoleto en Italia—. Estos nuevos reyes derivaron su autoridad de la fuerza militar y de su aptitud para proteger a sus países de las

[29] Annal. Vedast., ann. 884.

incursiones bárbaras. No siempre fueron derrotados, pues la victoria de Eudes en Montfaucon, en 888, y el éxito mayor aún de Arnulfo en 891, cuando arrasó el campo del mayor ejército vikingo en Lovaina, marcaron el reflujo de la marea. Los vikingos una vez más desviaron sus esfuerzos contra el rey Alfredo en la gran invasión de 892-896, ampliamente descrita en la crónica anglosajona, y de la cual Wessex salió finalmente batida pero no derrotada. Todavía más sufrimiento estaba destinado al Occidente, y lo peor de las invasiones magiares no había comenzado. Pero lo más duro de la tormenta quedaba atrás, y la supervivencia de la Cristiandad estaba asegurada.

He indicado con cierto detalle los acontecimientos de estos años, porque tuvieron una importancia muy decisiva en la historia de Occidente. Nunca se produjo una guerra que amenazara tan directamente la existencia de toda la Cristiandad occidental; y realmente la resistencia cristiana tiene en este caso mayor derecho al nombre de Cruzada que las Cruzadas mismas[30]. Sometió al naciente orden de la Cristiandad occidental a una prueba terrible que terminó con todo lo que era débil y superfluo y dejó sólo los elementos más duros y resistentes, inmunes a la inseguridad y a la violencia. Así estos años vieron la destrucción completa de la cultura monástica de Northumbria y Anglia oriental, que había dado tantos resultados en el siglo anterior. Marcaron el final de la gran época de la cultura céltica cristiana, que sobrevivió, pero debilitada y empobrecida. Destruyeron el Imperio carolingio y pusieron punto final al renacimiento intelectual que había alcanzado su período de creación en la época de Juan Escoto y Servato Lupo.

Sobre todo, esta época destruyó la esperanza de un desarrollo pacífico de la cultura, que había inspirado a los jefes de la Iglesia y

[30] La Iglesia germana canonizó colectivamente a todo el ejército que cayó en Ebersdorf en 880; fueron los mártires de Ebersdorf.

al movimiento misionero, y reafirmó el carácter bélico de la sociedad occidental, heredado de su pasado bárbaro. Desde este momento el *ethos* guerrero, la práctica de la guerra privada y la contienda sangrienta prevalecieron tanto en la sociedad cristiana como entre sus vecinos paganos. Se olvidó el reino de la ley que Carlomagno y los estadistas eclesiásticos del Imperio carolingio habían intentado imponer, y la relación personal de fidelidad entre señor y vasallo se convirtió en la única base de la organización social.

Pero en la medida en que estos cambios disminuían la distancia entre cristianos y bárbaros, facilitaron a estos últimos su asimilación por parte de la sociedad cristiana. Los vikingos, conquistadores en el suelo cristiano de Inglaterra, Normandía e Irlanda, a menudo se convirtieron al Cristianismo desde el momento de su establecimiento. Así formaron una zona intermedia entre la Cristiandad y el mundo pagano, y a través de ella la influencia cristiana penetró gradualmente en el país de origen de los conquistadores, preparando el camino para la conversión de Escandinavia.

Inglaterra e Irlanda fueron los centros capitales de este proceso de interpenetración cultural y religiosa durante el siglo X, y fue también en Inglaterra donde el primero de estos reinos nacionales surgió como un núcleo de resistencia organizada contra el invasor pagano. Ninguna tierra cristiana había sufrido más duramente que Inglaterra por el desastre del siglo X; en ninguna parte se habían destruido tan completamente los centros de la antigua cultura monástica. Pero el rey Alfredo, a diferencia de sus contemporáneos del Continente, como Eudes en Francia, Arnulfo en Germania y Boson en Provenza, no se contentó con organizar una exitosa resistencia militar. Él solo entre los gobernantes de su tiempo comprendió la importancia vital del desarrollo espiritual, y dedicó tanta energía a la recuperación de la tradición cultural cristiana como a la defensa de la existencia nacional.

No cabe duda acerca del sentido que el rey Alfredo tenía de la urgencia del problema, puesto que él mismo recapituló toda la situación en el prefacio de su traducción del tratado de san Gregorio sobre el *Cuidado Pastoral*, que es uno de los documentos más notables de la cultura medieval y el primer monumento de la prosa inglesa.

Describe en palabras conmovedoras cómo la tradición de la Edad de Oro de la cultura cristiana había sido abandonada, quedando únicamente el nombre de Cristiandad. «Sólo amábamos el nombre de cristianos y muy pocas de las virtudes».

«Cuando recuerdo todo esto entonces también recuerdo lo que vi antes de que todo fuera saqueado y quemado; cómo las iglesias se levantaban en toda Inglaterra, henchidas de tesoros y libros y con gran cantidad de siervos de Dios, y cuán poco provecho éstos sacaban de esos libros, pues no podían entenderlos por no estar escritos en nuestra lengua. Como si dijeran: nuestros antepasados, que estuvieron en esos lugares antes que nosotros, amaban la sabiduría por la que consiguieron la riqueza que nos legaron. Aquí podemos ver sus huellas, pero no podemos seguirlas, y por eso hemos perdido a la vez riqueza y sabiduría, porque no queremos aplicar nuestras mentes al aprendizaje del saber».

Alfredo encontró el remedio para este estado de cosas en el desarrollo de una cultura vernácula.

«Pues me parece bien verter a la lengua que todos entendemos los libros cuyo conocimiento es necesario para todos los hombres; y conseguiremos, lo cual no es difícil si tenemos paz, que todos los jóvenes libres de Inglaterra, es decir los que tienen la oportunidad de dedicarse a ello, sean obligados a estudiar —aunque no a otra cosa útil— hasta que sepan todos cómo leer un texto inglés. Enseñad después latín a los que quieran aprenderlo y elevarse a un nivel superior»[31].

[31] Prefacio de *Cura Pastoralis*. [El autor usa la versión de M. Williams, a la que nos atenemos; ndt.]

Con este propósito, y ayudado por el arzobispo san Plegmund, Asser el galés, san Grimbald el flamenco y fray Juan del monasterio de Corvey en Sajonia, el rey Alfredo empezó una biblioteca de traducciones y la llevó adelante durante los últimos doce años de su reinado, en medio de los «numerosos y complicados disturbios del reino». Y quizá todas sus proezas de rey guerrero (sucesor de Arnulfo, Eudes y demás antepasados suyos) sean menos heroicas que el empeño que puso de manifiesto en sus últimos años en adquirir los conocimientos necesarios para devolver a su pueblo la tradición perdida de la cultura cristiana.

Interesa comparar la obra de Alfredo con la de Carlomagno. El primero quería hacer para Inglaterra lo que había hecho el segundo para el conjunto de la Cristiandad occidental. Pero estaba trabajando en condiciones mucho más desfavorables, con recursos insuficientes y colaboración intelectual inadecuada. No obstante, su modesto plan de difusión de una cultura cristiana vernácula acaso se adaptaba mejor a las verdaderas necesidades de la época que el universalismo teocrático del Imperio carolingio.

El Imperio no tenía fuerza suficiente para afrontar los efectos desintegradores de los ataques bárbaros, aunque su tradición era todavía bastante poderosa para impedir que los nuevos reinos se asentaran sobre la base de tradiciones culturales autónomas y nacionales. En Occidente la caída del Imperio originó la disolución de la misma autoridad estatal. No fue el reino nacional sino el centro local de control militar —condado o principado feudal— el que se convirtió en realidad política vital. Los nuevos reinos de Borgoña, Italia, Provenza y Lorena sólo gozaban de una existencia simbólica y vacilante, y si bien el reino de Francia —o Francia occidental— conservaba una parte de su antiguo prestigio, la verdadera posición del rey en el siglo X se reducía a la de presidente honorario de un comité de magnates feudales que eran sus propios amos y gobernaban sus principados como si fueran reyes.

En el sector oriental, sin embargo, la historia política ofrecía una curva distinta. La Germania cristiana era una creación tan propiamente carolingia, la Iglesia germánica se había asociado tan estrechamente con el Imperio en la obra gubernamental y en el esfuerzo por extender la cultura cristiana hasta el Elba y los territorios danubianos, que la tradición carolingia sobrevivió a la caída del Imperio y determinó el carácter de los hechos posteriores. La tendencia centrífuga que se manifestó en la formación de los cinco grandes ducados —Sajonia, Baviera, Turingia, Franconia y Suabia— fue contrarrestada por la lealtad del episcopado hacia el principio monárquico, solemnemente reafirmado como artículo de fe cristiana por el gran sínodo de Hohenaltheim en 916.

Esta alianza de la Iglesia y del rey fue la piedra angular del nuevo orden político establecido por Otón el Grande (936-973), orden que cristalizó con la coronación de Otón en Roma en 963 y la restauración del Imperio de Occidente. El nuevo Imperio resultó decididamente carolingio en su tradición y sus ideales. A decir verdad, Otón I confió más aún que Carlomagno en la Iglesia para la administración práctica del Imperio, de modo que los obispos adquirieron las funciones de la corte carolingia y llegaron a ser los instrumentos principales del gobierno. Esa conversión del episcopado en poder territorial y político era común hasta cierto punto a todos los países que habían formado parte del Imperio carolingio: a Francia y a Italia lo mismo que a Germania y Lorena. No tuvo lugar en la sociedad anglosajona, ni tampoco en los reinos bárbaros recién convertidos de Escandinavia, Polonia y Hungría. Pero en ninguna parte el proceso fue tan completo u originó consecuencias políticas y religiosas tan serias como en los territorios imperiales de Germania y Lorena, donde estaba destinado a condicionar las relaciones de la Iglesia y del Estado durante seis siglos. Ni la Reforma liquidó las consecuencias de esta situación anormal, y el episcopado germano siguió inextricablemente enredado en política

hasta que los principados eclesiásticos fueron definitivamente abolidos en la época napoleónica.

Si el Imperio germánico hubiera tenido el carácter universal de su prototipo carolingio como expresión política de la *respublica Christiana,* la situación podía no haber sido tan irremediable. Pero como a pesar de sus pretensiones teóricas nunca fue coextensivo con la Cristiandad occidental, y tuvo sus propias aspiraciones e intereses nacionales, había una contradicción interna entre el cargo espiritual y las funciones políticas del nuevo tipo de conde-obispo, que era la figura central en la administración del Imperio. Los dirigentes de la Iglesia carolingia, como Rabano Mauro, siempre habían tenido conciencia del peligro, y aún en el siglo X san Radbord de Utrecht permanecía fiel a la tradición de san Willebrord y san Bonifacio, y rehusaba aceptar un cargo secular considerándolo incompatible con las funciones espirituales del episcopado.

Pero en la época de Otón I esta actitud ya no podía sostenerse. El gran dirigente de la Iglesia de Germania, san Bruno, hermano del emperador, acumuló toda clase de dignidades eclesiásticas y seculares. Era arzobispo de Colonia, abad de Lorsch y Corvey, archicanciller del Imperio, duque de Lorena, y, finalmente, regente del Imperio durante la ausencia de Otón en Italia[32]. No obstante, al mismo tiempo era gran protector de la enseñanza, estudioso del griego y jefe del nuevo movimiento de renovación educativa y cultural que acompañó a la restauración del Imperio. En realidad, el nuevo Imperio estuvo más cerca de realizar los ideales carolingios de universalismo cristiano en la época de mayor influencia de esos estadistas eclesiásticos, es decir, durante la menoría de Otón III y bajo su breve reinado. Sin duda, se debió en parte a la personalidad del joven emperador, que era por nacimiento medio bizan-

[32] Es significativo que en 1870 por primera vez su culto fuera confirmado por la Santa Sede.

tino y muy sensible al prestigio de la tradición romana y de la religión bizantina. Pero no menos importante fue la influencia formativa de un notable grupo de eclesiásticos, sus maestros y consejeros, san Bernward de Hildesheim, san Heriberto de Colonia, san Notker de Lieja y, sobre todo, Gerberto de Aurillac, el papa Silvestre II, que fue la inteligencia más universal de la época.

Así, el final del siglo X presenció un espasmódico y breve intento de transformar el reino nacional germánico de los emperadores sajones en un Imperio universal e internacional de la Roma cristiana. Otón III se empeñó en hacer revivir el prestigio internacional de Roma, liberar la ciudad del control de las facciones aristocráticas locales, y establecer la unión más estrecha con el Papado. Su residencia favorita fue en Roma el «palacio-monasterio» del Aventino, cerca de San Alesio, y tomó como programa de gobierno «la restauración de la república y la renovación del Imperio romano»; *Restitutio Republicae et Renovatio Imperii Romanorum*.

Aunque su breve reinado terminó en fracasos y desengaños, tuvo mayor influencia en el futuro desarrollo de la Cristiandad occidental que muchos reinados más famosos y de mayor éxito material. En primer lugar, por el nombramiento de los primeros Papas nordeuropeos —Gregorio V y Silvestre II—, anunció la internacionalización del Papado, que había de caracterizar la gran edad de la Iglesia medieval. Y en segundo lugar, abandonando la política sajona de expansión imperialista de los germanos (que identificaban la conversión de los paganos con su sometimiento al Imperio y a la Iglesia germánicos), preparó la formación de los nuevos reinos cristianos de Europa oriental.

Sin embargo, la época que vio la conversión de Hungría, Polonia y Rusia fue también un momento de triunfo para el paganismo nórdico. Por última vez las flotas de los vikingos fueron lanzadas contra Occidente, y comenzó una nueva época de conquista bárbara. Las causas del nuevo movimiento se oscurecen por la

complicada lucha por el poder que dividió a los tres reinos septentrionales, arrojándolos uno contra otro. Pero es probable que la consolidación del poder germano por Otón I fuera considerada como una amenaza para la independencia nórdica, y la derrota de Otón II en Italia fue una señal para los daneses, como para los vendos del este del Elba, para renunciar al Cristianismo e invadir el territorio de la Cristiandad.

Sin embargo, fue Inglaterra más bien que el continente la víctima principal del nuevo ataque vikingo. El reino cristiano restaurado de la casa de Alfredo, que alcanzó su cenit bajo el rey Edgardo (959-975), ahora había entrado en una época de desgracias, y, presionado por la invasión, desapareció entre sangre y ruinas. Durante veinticinco años Inglaterra fue saqueada de un confín al otro y drenada de inmensas sumas de dinero, cuyos restos se encuentran aún en tumbas y tesoros, y en inscripciones rúnicas desde un extremo al otro de Escandinavia. Finalmente, en 1016, Canuto, hijo del jefe de la reacción pagana, fue reconocido rey de Inglaterra, convirtiéndose en el fundador del Imperio angloescandinavo.

Pero la victoria de Canuto no fue una victoria del paganismo. Tan pronto como estuvo en el poder licenció al ejército vikingo y gobernó a Inglaterra «según las leyes del rey Edgardo», de acuerdo con las tradiciones de la monarquía cristiana. Llegó a ser un gran benefactor de la Iglesia, construyendo las tumbas y adornando los sepulcros de los santos como el de san Alphege, a quien su padre había encarcelado. Como Ine y Ethulwulf, hizo peregrinaciones a Roma para visitar las tumbas de los apóstoles y asistir con los príncipes de la Cristiandad a la coronación del Emperador en 1027. Introdujo obispos y monjes ingleses en Dinamarca y Noruega, y pareció por un tiempo que Canterbury debía reemplazar a Hamburgo como capital eclesiástica del norte.

Así la incorporación de Escandinavia a la Cristiandad occidental se debió, al contrario de Europa central, no al poder y prestigio

del Imperio occidental, sino a la conquista de la cristiana Inglaterra por los bárbaros que llevaron el Cristianismo al norte, conjuntamente con los demás despojos de la invasión.

De ahí que la conversión de los pueblos nórdicos no significara la victoria de una cultura extranjera y la pérdida de la independencia nacional, como había ocurrido con los sajones continentales o los eslavos de Germania oriental. El norte pagano ingresó en la Cristiandad occidental en el mismo momento en que su vitalidad social era mayor y su cultura más creadora. Fue la obra de los más grandes de sus gobernantes, reyes del tipo de san Vladimiro en Rusia, Canuto el Grande en Dinamarca, Olaf Trygvason y Olaf el Santo en Noruega.

En realidad, sólo al amparo de la autoridad de una nueva religión universal la monarquía nacional adquirió el prestigio necesario para superar el conservadurismo de la antigua cultura campesina y la independencia de los antiguos reinos tribales: los «fylker» (en inglés, *folks*).

En este aspecto, la victoria del Cristianismo coincidía con el logro de la unidad nacional, marcando la culminación del proceso de expansión del intercambio cultural que había acompañado al movimiento vikingo. La mezcla cultural de los estados vikingos cristianos a través de los mares influyó sobre la cultura de las patrias escandinavas y llevó a la destrucción del particularismo local tanto en religión como en política. En verdad, pareció durante un tiempo que todo el área de cultura del norte, desde las Islas Británicas al Báltico, fuera a unirse en un Imperio cristiano septentrional bajo la soberanía del rey danés. Legislando en su corte de Winchester, rodeado de eclesiásticos ingleses, mercenarios escandinavos y poetas islandeses, Canuto, por primera vez, puso a las tierras nórdicas en contacto real con la vida internacional de la Cristiandad de Occidente. El norte nunca había conocido antes un rey tan rico y poderoso. Y como escribió Toraren el islandés:

«Canuto gobierna la tierra
Como Cristo, el pastor de Grecia, rige los Cielos».

Sin embargo, este Imperio del norte, como el Imperio eslavo contemporáneo de Boleslav el Grande en Polonia (992-1025), tuvo un poder frágil y transitorio, y la figura de Canuto dejó una impresión poco duradera en la imaginación nórdica. No fue Canuto sino su derrotado rival y víctima, Olaf el Santo, quien se convirtió en el tipo y representante del nuevo ideal de realeza cristiana en las tierras septentrionales. Canuto, a pesar de sus leyes cristianas y su prodigalidad para con la Iglesia, no puso en juego las mejores cualidades de las tradiciones nórdicas. Fue un afortunado guerrero y estadista, pero no un héroe, pues consiguió sus victorias por su poder abrumador y el uso inescrupuloso de grandes recursos financieros. Olaf Haroldson, al contrario, era un auténtico representante de la tradición heroica septentrional, como su predecesor Olaf Trygvason (995-1000). Completó la obra de éste cristianizando Noruega y rompiendo la obstinada resistencia de los jefes y campesinos paganos con el fuego y la espada, y murió con el otro Olaf, en un heroico combate, luchando sin esperanzas contra fuerzas superiores.

Pero la batalla de Stiklestad (1030) se distingue de la de Svoldr (1000) porque fue una guerra civil contra los súbditos infieles del rey, pagada con el dinero inglés de Canuto. Así fue una realización histórica del motivo predominante en la antigua poesía épica —la tragedia de la lealtad heroica vencida por la traición y el oro—. Como escribió el poeta Sighvat, amigo de Olaf:

«Allí van los enemigos del príncipe,
trayendo sus bolsos abiertos;
muchos ofrecieron alto precio en metálico
por la cabeza de nuestro rey.

Cualquiera sabe que quien vende
a su buen señor por dinero
terminará en negro infierno
puesto que tal merece»[33].

Pero en el caso de Olaf, esta antigua tradición de heroísmo nórdico se unía a un nuevo espíritu de fe religiosa. Y como los partidarios de Olaf conservaron su fe hacia su señor, del mismo modo Olaf conservó su fe hacia el Señor de los Cielos. Así la nueva religión se convirtió en objeto de una lealtad más profunda que la despertada por la religión de los antiguos dioses.

Un año después de la batalla, el cuerpo de san Olaf fue llevado a Nidaros (Trondheim); el derrotado rey se convirtió en el patrono y protector del Cristianismo septentrional, y la fama de sus virtudes y milagros se extendió con extraordinaria rapidez por todo el norte.

Aun sus antiguos enemigos reconocieron su poder y lo aceptaron como patrono y guardián de la monarquía noruega, como se ve en el hermoso poema llamado *La canción del mar tranquilo,* que el poeta Toraren escribió unos años más tarde en la corte de Canuto. Aunque el poema está dedicado al rey Swein, el usurpador danés, su héroe real es el rey muerto, que aún gobierna el país desde su tumba en Nidaros.

«Aquí yace
íntegro y puro
el muy alabado rey.

Aquí las campanas
pueden sonar reciamente

[33] *Heimskringla,* p. 403, ed. E. Monsen, Cambridge 1932.

por sí solas.
Sobre la tumba,
para que todos los días
el pueblo oiga
las sonoras campanas
sobre el rey.

Apenas Haroldson
había ocupado su lugar
en el Reino de los Cielos
cuando allí se convirtió
en poderoso hombre de paz.

Multitud de hombres
donde yace el Santo rey
se arrodillan suplicando;
ciegos y mudos
van buscando al rey
y a su casa vuelven
curada la enfermedad.

Ora tú a Olaf,
el hombre de Dios,
que a ti te conceda
su espíritu santo.
Con Dios mismo
él busca
felicidad y paz
para todos los hombres»[34].

[34] *Heimskringla*, p. 469. [El autor trascribe la traducción de E. Monsen y A.H. Smith, en la que basamos nuestra versión; ndt.]

Así la canonización popular de san Olaf en 1031 es importante no sólo por ser uno de los primeros y más espontáneos ejemplos del modo como los nuevos pueblos consagraban su nacionalidad adoptando un santo real por patrono nacional, sino más aún porque señala la reconciliación final entre las tradiciones nórdica y cristiana. San Olaf reemplazó muy pronto a Thor como patrono de los granjeros, campeón contra los gnomos y brujas y tipo ideal del guerrero nórdico. Al código jurídico nacional se le dio el nombre de «Leyes de San Olaf» y a los reyes de Noruega se los consideró como herederos y representantes suyos —del mismo modo que los reyes de Suecia en la época pagana habían sido los sucesores y representantes del dios Frey.

La franca aceptación del Cristianismo en Noruega y Dinamarca transformó gradualmente el espíritu de la cultura escandinava.

Adam de Bremen, testigo contemporáneo bien informado de los asuntos del norte por su amistad con el rey Sweyn Estrithson de Dinamarca, ha descrito el cambio en un notable pasaje. Luego de hablar de sus anteriores piraterías sigue diciendo:

«Pero después de su aceptación del Cristianismo, se han imbuido de los mejores principios y han aprendido a amar la paz y la verdad y a contentarse con su pobreza; inclusive a distribuir lo que habían saqueado y no, como antiguamente, a juntar lo desparramado... De todos los hombres son los más medidos en la comida y en sus hábitos, amando sobre todas las cosas la frugalidad y la modestia. Sin embargo, es tan grande su veneración por los clérigos y la Iglesia que es difícil encontrar un cristiano que no haga una ofrenda cada vez que oye misa... En muchos lugares de Noruega y Suecia los que cuidan los rebaños son hombres de noble jerarquía, que al modo de los patriarcas viven del trabajo de sus manos. Pero todos los que habitan en Noruega son muy cristianos, con excepción de aquellos que viven muy lejos, en las cercanías de los mares árticos»[35].

[35] Adam de Bremen, *Descriptio Insularum Aquilonis*, 30, 31.

Habla de la misma manera de los hábitos de los islandeses, obligados a vivir en la pobreza material por la severidad de su clima:

«Bendito es el pueblo, digo yo, cuya pobreza nadie envidia, y mucho más bendito desde que todos sus miembros son cristianos. Hay mucho de notable en sus costumbres, principalmente la caridad, de donde resulta que todas las cosas son comunes entre ellos, no sólo para la población nativa sino inclusive para los extranjeros. Tratan a su obispo como si fuera un rey, pues el pueblo entero respeta su voluntad, y cualquier cosa que éste ordene en nombre de Dios, de las Escrituras o de las costumbres de las otras naciones, ellos lo consideran ley»[36].

Por más que Adam hubiera idealizado mucho la Cristiandad escandinava, no hay duda de que la reacción se hacía sentir contra la violencia y la crueldad de la época vikinga; bajo el gobierno de reyes como Olaf Kyrre —«El rey de la Paz», de Noruega (1066-1093), al que llamaron también «el Granjero»— los nuevos ideales de la realeza cristiana tuvieron aceptación general. Las primeras frases de las Leyes de San Olaf, aunque datan en su forma actual de un período posterior, parecen reflejar el espíritu de esta época:

«El principio de nuestra ley es inclinarnos hacia Oriente y orar al Santo Cristo para que nos dé paz y buenos años; para que nuestra tierra tenga muchos habitantes y nosotros seamos fieles a nuestro rey; que sea nuestro amigo y nosotros el suyo, y que Dios sea el amigo de todos nosotros».

La nueva cultura cristiana que se difundió en el norte en los siglos XI y XII, derivaba en gran parte de Inglaterra, de donde llegaron la mayoría de los primeros obispos misioneros y las primeras comunidades monásticas; además, la anexión de los dominios noruegos de Caithness y de Islandia occidental por obra de Magnus, sucesor de Olaf Kyrre, puso a Noruega en relaciones

[36] Ib., 35.

inmediatas con Escocia y la cultura gaélica. De no haber sido por la conquista normanda de Inglaterra e Irlanda, las Islas Británicas, Escandinavia e Islandia hubieran podido muy bien compartir una cultura común y formar una provincia particular de la Cristiandad occidental. Pero inclusive la conquista normanda no rompió íntegramente esta conexión. En cierto modo la estrechó, como se ve en la carrera de Turgot, que buscó refugio en Noruega huyendo de los normandos, fue maestro de Olaf Kyrre y poco después llegó a ser prior de Durham, arzobispo de San Andrés y guía y biógrafo de santa Margarita de Escocia.

Con la caída de la cultura anglosajona, el mundo escandinavo se convirtió en el más grande representante de la cultura vernácula en Europa septentrional. Y sobre todo, fue en Islandia donde los sabios de los siglos XII y XIII, retomando la tradición del rey Alfredo, fundaron la gran escuela indígena de historiografía y arqueología, a la que debemos la mayor parte de nuestro conocimiento del pasado. Solemos considerar a la cultura medieval como intolerante para todo lo que estaba fuera de la tradición de la Cristiandad latina. Pero no debemos olvidar que las sagas nórdicas son productos de la Cristiandad medieval en la misma medida que las *chansons de geste* y que estamos en deuda con los clérigos y escuelas de la Islandia cristiana por haber conservado la rica tradición nórdica de mitología, poesía y sagas.

Capítulo Sexto
LA TRADICIÓN BIZANTINA
Y LA CONVERSIÓN DE EUROPA ORIENTAL

La conversión de los pueblos escandinavos fue un acontecimiento de especial importancia para Occidente, ya que estos pueblos durante la época vikinga habían constituido la amenaza más seria e inmediata para la existencia de la Cristiandad occidental. Pero no fue un acontecimiento aislado, pues durante el mismo período los pueblos de Europa oriental ingresaron en la sociedad de pueblos cristianos y formaron una segunda Cristiandad europea que se extendió desde el Báltico hasta el Mar Negro y desde el Elba y el Don hasta el alto Volga. La formación de esta segunda Cristiandad tenía relaciones orgánicas con la conversión de Escandinavia, en la medida en que su expansión seguía el itinerario de las rutas comerciales de los vikingos hacia Oriente y hallaba uno de sus centros de difusión más importantes en los nuevos estados rusos, organizados y controlados por los aventureros escandinavos. Más al oeste, en el Danubio, Elba y Morava, la expansión oriental de la Cristiandad se remonta a una época anterior, originándose en los esfuerzos que Carlomagno y sus sucesores realizaron para extender las fronteras de su Imperio y de la Cristiandad en Europa central.

Pero estos esfuerzos tuvieron éxito parcial, y sólo en los siglos XI y XII la cultura cristiana se arraigó en Europa oriental:

en Bohemia, Hungría y Polonia lo mismo que en Escandinavia y Rusia.

A primera vista esto constituye un hecho asombroso, pues el Imperio bizantino mantuvo su superioridad cultural y religiosa durante todo este período, y su capital Constantinopla estaba en situación admirable para convertirse en cuartel general de un movimiento de expansión misionera, más allá del Danubio y el Mar Negro. Ya en el siglo IV los godos del sur de Rusia se habían convertido y su obispo asistió al concilio de Nicea, mientras en los Balcanes san Niceto de Remesiana había realizado un feliz apostolado entre los pueblos paganos del Danubio. Pero después de la muerte de Justiniano el Imperio oriental sufrió una profunda transformación. Dio la espalda a Europa y se convirtió en un Estado oriental, cada vez más absorto en la lucha por la existencia, primero contra el Imperio persa y después de 640 contra el Califato musulmán que había conquistado Siria y Egipto. Las provincias ilíricas, que habían sido la espina dorsal del Imperio desde antes del reinado de Diocleciano hasta el de Justiniano —desde el siglo III al VI—, eran devastadas por los bárbaros y ocupadas por las tribus eslavas. Cuando el Imperio restableció su situación en el siglo VIII, debió su resurgimiento a los emperadores isaurios, que tenían origen asiático y basaban su poder en Asia Menor en mayor medida que en las provincias europeas.

No sorprende que en estas condiciones la influencia cultural y religiosa de Bizancio se expandiera hacia Oriente, a Armenia y Georgia, más que hacia el norte, en Europa oriental.

La única excepción notable a esta tendencia se encuentra en la extraordinaria carrera de Justiniano II (685-695 y 705-711), que se asemeja a Iván el Terrible por su extrema crueldad, su inestabilidad mental y sus repentinos estallidos de demoníaca energía.

Justiniano II pasó diez años exiliado en Crimea, donde se casó con la hermana del Khakan de los jázaros y se alió con los búlgaros

para recobrar su trono, retribuyendo al jefe búlgaro con la púrpura y el título de César. No obstante, en su época y bajo los grandes emperadores isaurios que le sucedieron, no hubo actividad misionera bizantina en Europa oriental comparable a la de los monjes célticos y anglosajones en Occidente durante el mismo período. Sin duda, esto se debió principalmente a la inmensa distancia que separaba la cultura urbana del Imperio bizantino de las olas sucesivas de pueblos bárbaros que se derramaban desde los confines salvajes. En Occidente no existía una brecha semejante, ya que los reinos bárbaros cristianos que habían surgido sobre las ruinas del Imperio occidental facilitaban una transición natural entre la cultura latina del Mediterráneo occidental y la cultura pagana de los bárbaros nórdicos. Pero la historia de Europa occidental siempre estuvo condicionada por el hecho geográfico de que no existe frontera natural hacia el Oriente. La gran estepa de Eurasia se extiende sin límites desde el Danubio hasta los Altai, y hacia el sur por los oasis hasta la Gran Muralla china y las florestas de Manchuria. Por esta vía pasaron los pueblos que expusieron el corazón de Europa oriental a los ataques bélicos provenientes de Asia central, y esta vía permaneció abierta hasta que Munich y el mariscal Keith asaltaron las líneas Perekop en 1737.

El conjunto de esta vasta área forma una unidad mucho más estrecha que la de Occidente, ya que los pueblos de las estepas han estado en contacto entre sí desde tiempo inmemorial y cualquier cambio en sus relaciones puede poner en movimiento todo el territorio que va desde las fronteras de China hasta las de los Imperios bizantino y carolingio. Mientras las más altas civilizaciones del Lejano Oriente y del Lejano Occidente siempre ignoraban su mutua existencia y han carecido de medios de comunicación y cooperación, los bárbaros de las estepas conocían ambos mundos, mostrándose capaces de organizar vastas combinaciones militares que dirigieron imparcialmente contra Oriente y

Occidente. En consecuencia, la relación del Imperio bizantino con sus vecinos bárbaros no fue la de una civilización unificada con tribus bárbaras divididas. Fue una relación de imperio a imperio. Si bien los pueblos de las estepas en muchos aspectos eran más bárbaros que los germanos y eslavos paganos, desde el punto de vista militar o político-militar estaban altamente organizados y formaban parte de un todo mayor que aquel que administraban los estadistas bizantinos. Este tipo de Imperio organizado de los bárbaros de Eurasia ya existía en el siglo V, cuando los hunos, empujados hacia el oeste desde el corazón de Asia central, se establecieron en Hungría, desde donde invadieron las provincias orientales y occidentales con toda ecuanimidad. Pero Atila y los hunos fueron sólo los primeros de una larga serie de conquistadores nómadas en el Danubio: kotrigures, ávaros, búlgaros y magiares —sin mencionar los jázaros, patzinakos y cumanos—, los cuales ocuparon sucesivamente las estepas desde el Volga al Danubio. El carácter efímero de estos imperios nómadas sólo sirvió para aumentar su poder destructivo, ya que, llegado el momento en que un pueblo estaba suficientemente civilizado para recibir la simiente de la cultura cristiana, lo reemplazaba una nueva horda venida de las estepas lejanas, y todo el proceso volvía a empezar. Sólo cuando la última de las grandes tribus conquistadoras —los mogoles— unió a todo el mundo eurasiático en un Estado imperial organizado en el siglo XIII, la situación se estabilizó. Pero este Imperio nómada, el más grande de todos, tuvo su centro de gravedad en Asia oriental, fuera del alcance de la influencia religiosa y cultural de Bizancio.

Así el Imperio bizantino durante los mil años de su historia se enfrentó en su frontera nordeuropea con una serie de imperios bárbaros que constituían una amenaza permanente para las provincias balcánicas y la capital misma. Esta extensión de Asia hacia el oeste y el corazón de Europa central separó a la Cristiandad oriental de los pueblos nativos del este y nordeste europeo —de los campesinos

eslavos que vivían al norte de las estepas, de las tribus finlandesas, aún más remotas, que ocupaban la gran región boscosa que se extendía desde el Báltico oriental hacia los Urales y penetraba en Siberia—. Para Europa occidental y nórdica esta barrera no existía, ya que los germanos entraron en contacto inmediato con los eslavos del norte por la vía del Elba y con los eslavos del sur por la vía del Danubio. Por otra parte los pueblos escandinavos desde tiempo inmemorial habían seguido la cadena de ríos y lagos sudorientales desde el Báltico al Volga y al Dnieper. Por esto no es de extrañar que el primer desafío a los pueblos de las estepas viniera desde Occidente más que desde el Imperio bizantino. Fueron Carlomagno y su hijo Pipino, rey de Italia, quienes destruyeron el centro del reino ávaro en Hungría y reabrieron las tierras danubianas a la actividad misionera cristiana. El nuevo espíritu que animaba esta primera expansión de la Cristiandad occidental se expresa en el himno triunfal compuesto por un poeta carolingio anónimo tras la subyugación final de los ávaros en 796.

Omnes gentes qui fecisti, tu Christe, dei suboles,
terras, fontes, rivos, montes et formasti hominem,
Avarosque convertisti ultimis temporibus.

Misit deus Petrum sanctum, principem apostolum,
In auxilium Pippini magni regis filium
Ut viam ejus comitaret et francorum aciem.

Nos fideles christiani deo agamus gratiam,
qui regnum regis confirma vit super regnum Uniae,
et victoriam donavit de paganis gentibus[37].

[37] *Poet. Latin. Aevi Carolini,* I, 116 (M.G.H.). *Traducción:* «Tú, oh Cristo, hijo de Dios, que hiciste todos los pueblos, que formaste las tierras, las fuentes, los ríos, las montañas y el hombre, en estos últimos días convertiste a los ávaros.

Estos duros y pesados tetrámetros tienen poco en común con las laboriosas elegías de los eruditos escritores cortesanos de la época. Son aún más extraños al espíritu de la cultura bizantina —su ideal es el de las cruzadas y el de las *chansons de geste*—, *gesta Dei per Francos.*

Sin embargo, estamos relativamente bien informados sobre el aspecto eclesiástico de esta expansión de la Cristiandad occidental hacia el reino ávaro gracias a las cartas de Alcuino y al concilio reunido por Paulino de Aquileya en el campamento del rey Pipino durante esta misma campaña[38]. La caída del Imperio ávaro, que había oscurecido durante siglos la vida de Europa oriental, produjo una impresión enorme en los pueblos eslavos, y su recuerdo vive aún en las primeras crónicas medievales rusas. No solamente abrió las tierras del Danubio y los Balcanes occidentales a la influencia carolingia, sino que dio al sector más septentrional de los pueblos eslavos un respiro que fue aprovechado para declarar su independencia política. De esta manera en el siglo IX surgió el Gran Estado de Moravia, que fue el primer reino eslavo que se convirtió al Cristianismo y tomó parte en la historia europea. Para el Imperio bizantino el curso de los acontecimientos fue menos favorable, ya que la caída de los ávaros destruyó el equilibrio de los poderes que la diplomacia bizantina trató siempre de mantener en sus fronteras septentrionales y dejó a los búlgaros durante casi un siglo sin rival que distrajera su atención de las fronteras bizantinas. Como consecuencia los búlgaros, dirigidos por sus khakanes, Grum y Omurtag, se establecieron firmemente en los Balcanes, desde Belgrado y Ochrida hasta la Dobrudja, e infligieron una terrible

Dios envió a san Pedro, príncipe de los apóstoles, en ayuda de Pipino, hijo del gran rey, para ir con él y con el ejército de los francos. Nosotros, fieles cristianos, demos gracias a Dios que confirmó el gobierno del rey en el reino de Hungría y le dio la victoria sobre los paganos».

[38] Cf. las cartas de Alcuino, 99, 107, 110-113, y *Concilia Aevi Carolini*, I, n. 20, pp. 172-176 (M.G.H.).

derrota a los bizantinos en 811, cuando el emperador Nicéforo y todo su ejército fueron destruidos.

Durante los dos siglos siguientes Bulgaria constituyó la más seria amenaza para el Imperio bizantino. Pero su establecimiento en las tierras civilizadas de los Balcanes orientales produjo un cambio profundo en su Estado y cultura. Los búlgaros dejaron de ser una horda de nómadas turco-fineses proveniente de las estepas, como los ávaros o los hunos, y se convirtieron en un pueblo de lengua eslava y cultura bizantinocristiana. En verdad, Bulgaria fue en los siglos IX y X el país donde se echaron las bases de la literatura y cultura eslavas que luego se transmitieron a los rusos y servios, convirtiéndose así en la fuente más importante de la tradición cultural de la Iglesia ortodoxa en Europa oriental, fuera de Grecia.

Sin embargo, esto ocurrió de una manera nada pacífica o armónica, pues los métodos políticos del imperialismo bizantino contradecían sus aspiraciones culturales y religiosas, impidiendo el surgimiento de Estados cristianos independientes en los límites del Imperio. Siempre ha sido la política de Bizancio crear dificultades a los bárbaros en sus propias fronteras, llamando a lejanos pueblos más bárbaros aún para que los atacaran por la retaguardia: así a los ávaros contra los hunos y a los turcos contra los ávaros. La conversión de los búlgaros al Cristianismo no impidió a los bizantinos usar la misma técnica contra ellos, trayendo frescas hordas bárbaras desde las estepas, con el resultado de que la difusión del Cristianismo en Europa oriental se vio envuelta en la complicada trama de la política de poder. El temor al imperialismo bizantino hizo que los búlgaros dirigieran su mirada hacia el oeste, mientras el miedo al imperialismo germano carolingio hizo que los moravos volvieran sus ojos hacia Bizancio.

Hay que interpretar con relación a este confuso trasfondo político la actividad religiosa del papa Nicolás I, del patriarca Foción y

de los apóstoles de los eslavos, san Cirilo y san Metodio. San Cirilo, conocido originalmente como Constantino el Filósofo, era un ilustrado monje de Tesalónica, y al comienzo el emperador y el patriarca Foción lo enviaron hacia los jázaros del sur de Rusia en una misión que era probablemente tanto política como religiosa. Al volver a Constantinopla en 862-863, trajo consigo a los embajadores que Ratislav, príncipe de Moravia, había mandado para establecer relaciones amistosas con el Imperio oriental, con el propósito de equilibrar la presión combinada del reino carolingio y de la Iglesia germánica. Mientras Constantino y su hermano Metodio comenzaban su obra en defensa de la Iglesia morava, Boris, khakan de Bulgaria, realizaba gestiones similares ante Roma, respondiendo a un encargo de Ratislav para salvaguardar su independencia contra los bizantinos. Todavía poseemos la larga y detallada respuesta del papa Nicolás I al cuestionario de los búlgaros referente a toda clase de problemas morales, rituales y sociales. Es un documento que, como las cartas de san Gregorio a san Agustín de Canterbury, pertenece a los documentos básicos que ponen de manifiesto la actitud del Papado en sus relaciones con los bárbaros, y como éstas, es un monumento de habilidad política y de sabiduría pastoral. Muestra cómo la conversión de los bárbaros implicaba inevitablemente cambios en su cultura social, y cuán necesario era distinguir entre las formas esenciales de vida cristiana y los accidentes de la cultura bizantina o latina, que los misioneros tendían a considerar como parte inseparable del Cristianismo[39]. Y el mismo problema surgió en Moravia, donde los obispos carolingios atacaron a Cirilo y Metodio por el uso de la lengua indígena con propósitos litúrgicos.

---

[39] Por ejemplo, parece según este documento que el problema de usar pantalones preocupaba a los misioneros bizantinos en el siglo IX no menos que a los misioneros ingleses o americanos del siglo XIX. Pero mientras estos misioneros modernos fomentaban el uso de los pantalones, considerados como parte de la civilización cristiana, los bizantinos, al contrario, lo prohibían como costumbre pagana y bárbara.

Si la política de Nicolás I y sus sucesores, Adrián y Juan VIII, hubiera triunfado, la Cristiandad habría visto formarse una nueva provincia eslava en las tierras balcánicas y danubianas, independiente de las iglesias estatales de los Imperios bizantino y carolingio. Pero la decadencia del Papado luego del asesinato de Juan VIII y la inescrupulosa política de poder de los dos imperios lo hizo imposible. Los obispos carolingios deshicieron la obra de Cirilo y Metodio, mientras la acción de los bizantinos, que llamaron en su ayuda a los paganos magiares contra los búlgaros, destruyó la naciente cultura cristiana en las tierras moravas y también en las danubianas. La entrada de los magiares en Hungría, juntamente con la ocupación de su antigua patria en el oeste del Don por los turcos petchenegas[40], restableció una vez más la barrera de pueblos de las estepas entre el Imperio bizantino y la Europa central y oriental. En realidad el nuevo ataque bárbaro fue más lejos que los anteriores. Los magiares no sólo destruyeron el reino moravo, sino también la parte austríaca del Imperio carolingio, llegando en sus acometidas hasta el centro mismo de Europa occidental.

Sin embargo, la obra de los misioneros no se perdió completamente, pues cuando Svatopluk y el partido progermano en Moravia expulsaron a los discípulos de Cirilo y Metodio, más o menos diez años antes de la llegada de los magiares, aquéllos encontraron refugio en Bulgaria, donde el ideal cirílico de una Cristiandad puramente eslava coincidía con la pretensión de Boris y sus sucesores de crear una Iglesia búlgara autónoma. Fue aquí donde san Clemente en Ochrida y san Naum en Preslav continuaron la obra de Cirilo y Metodio para crear una escritura, una liturgia y una literatura eslava cristiana. Bajo el gran zar

[40] Conocidos por los bizantinos como «patzinaks». Induce a confusión el hecho de que los escritores bizantinos habitualmente llamen a los magiares, que eran finohúngaros, «turcos», mientras a los petchenegas, que eran realmente un pueblo turco, los llaman «escitas».

Simeón (893-927), que estableció un patriarcado búlgaro independiente, la nueva cultura indígena alcanzó una precoz madurez, comparable a la de la Northumbria anglosajona de dos siglos antes. Tuvo, sin embargo, mayor importancia, ya que el antiguo eslavo, la lengua de la nueva cultura cristiana, se convirtió en la lengua sagrada de la liturgia de Europa oriental, y sobre todo de Rusia.

Pero este desarrollo repentino de la cultura cristiana en Bulgaria tuvo una vida todavía más breve que la de la Northumbria cristiana. El ambicioso intento realizado por Simeón el Grande para establecer un imperio y un patriarcado búlgaros llevó inevitablemente a un conflicto con Bizancio, y los bizantinos aplicaron su política tradicional atrayendo a los magiares, petchenegas y rusos desde sus lejanas tierras. En la segunda mitad del siglo X y la primera parte del XI concluyó la independencia de los búlgaros y comenzó la helenización de su Iglesia.

Sin duda la conquista de Bulgaria, que reunió las antiguas provincias balcánicas con el Imperio, fue un triunfo externo del imperialismo bizantino; pero del mismo modo que la anexión del reino cristiano independiente de Armenia, ocurrida en ese mismo período, fue desastrosa para la causa de la Cristiandad oriental. La destrucción de la independencia nacional y la identificación de la Iglesia ortodoxa con la dominación bizantina produjo un clima de revuelta espiritual entre los pueblos sujetos, que los llevó, no sólo a resistir a una civilización extraña, sino a pasar de la concepción cristiana de la vida a una acritud de negación del mundo, inspirada por el dualismo oriental.

Ya en los siglos VIII y IX condiciones semejantes en las fronteras orientales del Imperio habían producido el surgimiento de la secta militante de los paulicianos en Armenia y Asia Menor; del mismo modo, en el siglo X, un sacerdote búlgaro, Bogomil o Teófilo, fundó en Europa una secta similar pero independiente destinada a convertir el nombre de búlgaro en sinónimo de hereje en

todo el Occidente medieval. Como sus predecesores, los bogomilos enseñaban que la creación física era esencialmente mala y que la salvación debía buscarse en el rechazo total de todas las obras carnales, inclusive el matrimonio, la guerra y toda actividad externa. En este último punto diferían de los paulicianos, que constituían una secta extremadamente belicosa y activa[41].

Los bogomilos, al contrario, eran pacifistas, quietistas y apolíticos. Evitaban todo conflicto abierto y practicaban el disimulo, de modo que eran capaces de realizar una propaganda subterránea entre la población campesina de los Balcanes. Además, sus ideas se infiltraron en la literatura ortodoxa eslava por conducto de la cultura indígena búlgara, fuente de los numerosos apocalipsis y de las leyendas apócrifas tan populares en Rusia en los tiempos medievales y aun en la época moderna. La existencia de esta herejía oculta es de gran importancia en la historia de la cultura medieval, lo mismo para Oriente que para Occidente, aunque la completa destrucción de la literatura herética nos privó de testimonios literarios. Sin embargo, no hay duda de que todo el movimiento, no sólo en los Balcanes sino en el resto de Europa, tuvo su origen y centro de difusión en Bulgaria en los siglos X y XI.

Entretanto la caída del Estado búlgaro había abierto el camino para el surgimiento de una nueva potencia allende el Danubio. En Oriente el Imperio jázaro dominaba todavía las tierras situadas entre el Mar Negro y el Volga y debía su importancia al control que ejercía sobre las rutas comerciales entre el Cercano Oriente y Europa. Estas rutas, desde el bajo Volga hasta el bajo Don, y desde el Báltico hacia el Oriente hasta el alto y medio Volga, han sido importantes canales de comunicación entre el norte y el sur desde

[41] Sus relaciones con los últimos pueden compararse con las de los cuáqueros respecto a los anabaptistas en el siglo XVII, o con las de los Hermanos bohemios y los taboritas en el siglo XV.

tiempos inmemoriales. Rusia está abierta a Asia no sólo por el camino de las estepas, sino hacia el norte, sur y este por sus ríos; y así como las estepas han sido la ruta de la guerra, los ríos han sido el camino del comercio y la cultura. Es cierto que en la Edad Media comerciantes y guerreros se distinguían difícilmente, y esto vale en especial para los vikingos, que, en Oriente no menos que en Occidente, se dedicaron en forma indistinta a la piratería y al comercio, a la colonización y a la conquista. Comerciantes y aventureros de Escandinavia parecen haber desarrollado su actividad en el este mucho antes que comenzara la invasión vikinga hacia el oeste, y los historiadores árabes hacen una viva pintura del medio de vida de estos aventureros salteadores.

«Los rusos —escribe Ibn Rusta— hacen incursiones sobre Saqlaba (los eslavos) navegando en barcos hasta ellos; los toman prisioneros y los llevan a Jazar y a Bulkar (sobre el Volga), con las que comercian...

»Cuando un niño nace, su padre lleva una espada desnuda hacia el recién nacido y la coloca en sus manos diciéndole: 'No te dejaré riquezas y tú no tendrás nada más que lo que ganes para ti mismo con esta espada'.

»No tienen tierras propias, ni ciudades, ni cultivos; su única ocupación es traficar con la cibelina, la ardilla gris y otras pieles, y en este comercio cobran el precio en oro y plata, que guardan en sus cinturones»[42].

Este relato, que data de los comienzos del siglo X, se refiere sin duda a los rusos del norte, que viniendo del Báltico por la vía del lago Ilmen o del lago Ladoga por el Volga superior, llegaban al gran emporio musulmán de Bolghar, capital de los búlgaros del norte, cerca de Kazan. Pero también se mostraban activos en la ruta

---

[42] [El autor sigue la traducción de C.A. Macartney, *The Magyars in the Ninth Century*, pp. 213 y ss. (1930), que adoptamos; ndt.]

meridional hacia el Mar de Azov, y la primera incursión rusa sobre Constantinopla tuvo lugar ya en 860. La unidad esencial de los rusos con los vikingos occidentales se ve en la interesante anécdota de los Anales de san Bertino acerca de los enviados rusos a Constantinopla en 838, que trataban de volver a su país por el oeste en compañía de una embajada bizantina dirigida a Luis el Piadoso y que admitían ser suecos por nacimiento.

En realidad, el establecimiento del Estado de Kiev y sus ataques a los Imperios jázaro y bizantino ofrece un notable paralelo con el establecimiento de los estados vikingos en Dublín, York y Normandía, y sus ataques a Wessex y al Imperio carolingio. Tampoco es imposible que la disminución de los ataques vikingos en Occidente en el siglo X se debiera en parte a la desviación de sus energías hacia la nueva esfera de aventuras abierta en el sureste. El establecimiento de los rusos en Kiev en la segunda mitad del siglo IX y el desarrollo del Dnieper como ruta principal entre el Báltico y el Mar Negro tuvo lugar en la época en que disminuía la presión de los pueblos de las estepas en Rusia meridional, y cuando los magiares se desplazaban hacia el este en dirección a Hungría.

Desde Kiev los príncipes mercaderes vikingos podían organizar y explotar a los pueblos eslavos de Ucrania y alejar del Mar Negro a los jázaros. Bajo sus primeros gobernantes, Oleg (Helgi), Igor y Svyatoslav, las correrías y conquistas de los rusos igualaron y sobrepasaron a las de los vikingos occidentales en el siglo IX. Estaban dirigidas no sólo contra el Imperio bizantino, sino contra los búlgaros del norte y del sur, los jázaros y los musulmanes del Azerbaiján, y dos veces al menos, en 913-914 y en 943-944, realizaron expediciones en gran escala a través del Mar Caspio[43].

[43] Cf. N.K. Chadwick, *The Beginnings of Russian History,* y C. Bernardsky, *Kievan Russia,* 33-35.

Si estas aventuras hubieran tenido mayor éxito, es posible que el curso de la expansión rusa se hubiera podido desviar hacia el este y Rusia podría haberse convertido en una parte del mundo islámico. Afortunadamente para Europa y el Imperio bizantino, la carrera triunfante de Svyatoslav, el más grande de los primeros gobernantes de Kiev, terminó en un desastre (963-972). En pocos años había destruido el Imperio jázaro y conquistado a los búlgaros del Volga y del Danubio. Aún más, resolvió trasladar su capital desde Kiev a Pereyaslavets (Pequeña Preslav) en Bulgaria, uniendo así Rusia y Bulgaria en un nuevo Imperio que controlaría todas las rutas comerciales interiores desde el Danubio al Volga. Tras cuatro años de guerra fue derrotado por la enérgica resistencia del nuevo emperador Juan Zimisces, y al año siguiente lo mataron los patzinakos cuando volvía hacia Kiev, en las cataratas del Dnieper —la serie de rápidos y portazgos que eran el punto débil de las rutas comerciales de Kiev a través de las estepas.

Fue Vladimiro, el hijo de Svyatoslav, quien tomó la histórica resolución que decidió el futuro de Rusia en 988. De acuerdo a la tradición, no se resolvió hasta no haber hecho averiguaciones entre los musulmanes, judíos, latinos y griegos, y el factor decisivo fue el esplendor de la liturgia bizantina tal como la vieron los enviados rusos a Santa Sofía. Pero sin duda las relaciones con Bizancio y el prestigio de su Imperio resultaron ser los motivos preponderantes.

Después de la conversión de Vladimiro hubo una rápida difusión de la cultura cristianobizantina en Rusia. Allí, como en la Northumbria del siglo VIII y en la Bulgaria del siglo IX, vemos con qué velocidad la conversión de un pueblo pagano puede acarrear la eclosión repentina de una cultura cristiana aparentemente madura. Ya bajo el gobierno de Yaroslav el Sabio, el hijo de san Vladimiro (1036-1054), Kiev fue una de las ciudades más grandes de Europa oriental, siendo, según la descripción de Adam de Bremen, «la rival de Constantinopla y la más renombrada gloria

de Grecia». Era una ciudad de iglesias y monasterios, y la catedral de Santa Sofía con sus mosaicos y frescos bizantinos, que datan de los días de Yaroslav, es, como San Marcos de Venecia, un testimonio del alto nivel de la Cristiandad oriental en los comienzos de su historia medieval. La influencia de esta nueva cultura eslavobizantina se extendió hacia el noroeste, hasta Riazan, Rostov y Vladimir, así como hacia el norte, hasta el golfo de Finlandia y el lago Ilmen, donde Novgorod la Grande conservó su importancia como puerta de entrada al Báltico, mientras Kiev era la puerta del Mar Negro y el sur.

En los siglos XI y XII este camino oriental hacia Bizancio era todavía una ruta familiar a los viajeros escandinavos. Novgorod o Holmgard, como la llamaban, era casi una parte del mundo escandinavo y las cortes de los príncipes rusos eran el refugio natural de los príncipes nórdicos en exilio —como Olaf Trygvason y san Olaf; Haroldo Hadrada y la familia de su rival, el otro Haroldo, el último rey sajón de Inglaterra—. La tradición islandesa recuerda que en Rusia —«en la iglesia de San Juan, en una colina sobre el Dnieper»— el primer hombre que llevó el Cristianismo a Islandia, Thorwald Codranson, encontró descanso después de su largo recorrido[44], y más de un nórdico desconocido —como el hombre cuyo sepulcro rúnico se encontró en la isla Berezan, en la boca del Dnieper— siguió el mismo camino como mercenario, comerciante o peregrino.

Así la conversión de Rusia abrió una nueva vía por la cual la cultura cristiana pudo penetrar en el norte pagano, de modo que todo el Continente pareció a punto de convertirse en el *orbis terrarum* cristiano. Ya Europa oriental era el lugar de reunión de dos corrientes independientes de cultura cristiana; y mientras las influencias bizantinas se difundían hacia el norte por el Mar Negro

[44] *Cristne Saga,* ix, 1, en *Origines Islandicae,* I, 403-404.

y los ríos rusos, la Cristiandad occidental se expandía hacia Oriente a través de Europa central, y nuevos estados cristianos surgían en los valles del Elba, el Vístula y el Danubio.

En la misma época en que renacían el Imperio bizantino y su Iglesia, revivió también la tradición del imperialismo carolingio por obra del nuevo Imperio germánico de Otón I y sus sucesores, y hubo asimismo un nuevo progreso de la Cristiandad occidental hacia el este. Como en la época de Carlomagno, fue el Imperio occidental y no Bizancio quien libró a la Cristiandad de los efectos desastrosos del poder pagano, que los magiares, como los ávaros, habían establecido en el centro de Europa. Una vez más volvió a la vida la frontera oriental. Fueron restaurados las abadías y los obispados, y colonizadores de Germania occidental repoblaron las tierras desiertas de Austria oriental. La actitud de los emperadores y prelados del Imperio occidental hacia los eslavos del Danubio y el Elba fue, sin embargo, la misma que la del Imperio bizantino hacia los eslavos de los Balcanes. Dieron por sentado que la difusión del Cristianismo significaba la expansión del Imperio y que la conversión de los eslavos implicaba su sujeción a los obispos, condes y margraves germanos. Prelados ambiciosos como Pilgrim de Passau intentaron extender su jurisdicción sobre los territorios conquistados y no vacilaron en sostener sus pretensiones por la total falsificación de documentos y cartas[45].

Esta cruel explotación de los conquistados y conversos eslavos por parte del imperialismo germánico provocó una reacción en Europa septentrional, como había ocurrido en Bulgaria ante el imperialismo bizantino. Pero aquí no se expresó en la resistencia subterránea de movimientos heréticos como el de los bogomilos, sino en un retorno abierto al paganismo. La derrota de Otón II por

[45] Por ejemplo, el intento de Pilgrim de Passau de fundamentar sus pretensiones con respecto a una mítica provincia de Lorch con siete sedes sufragáneas en 973.

los sarracenos en Italia, en 982, originó un levantamiento general de los eslavos paganos, que se lanzaron sobre las fronteras orientales e hicieron retroceder los límites de la Cristiandad desde el Oder hasta el Elba.

Afortunadamente este desastre aparente para la expansión de la Cristiandad occidental acarreó una radical modificación política que alteró toda la historia de Europa central y oriental. Este cambio se debió principalmente a que ahora los que dirigían la conversión de los nuevos pueblos no eran ya el Imperio o el clero imperial, sino los gobernantes de esos mismos pueblos. Pero este cambio fue posible sobre todo debido a la concepción más amplia que Otón III tenía del Imperio como sociedad de pueblos cristianos; de ahí que acogiera favorablemente la formación de nuevos reinos cristianos y la creación de nuevas iglesias que dependían directamente de Roma más bien que de la jerarquía germánica. Además, Otón III estaba estrechamente unido al representante más notable de la nueva Cristiandad eslava. San Adalberto o Voytech, primer obispo checo de Praga, que se había refugiado en San Alesio, en el Aventino, cuando la reacción pagana de 983 lo expulsó de Bohemia, y que después llevó a cabo su apostolado en Hungría, Polonia y Prusia, donde finalmente murió como mártir en 997.

San Adalberto ejerció enorme influencia en el desarrollo del Cristianismo en Europa oriental. Su fundación monástica de Brzevnov, cerca de Praga, donde estableció una colonia de benedictinos procedentes de Roma, se convirtió en la fuente principal de la influencia monástica sobre las zonas vecinas y fue casa matriz de Moseritz, la primera fundación benedictina en Polonia establecida por el mismo Adalberto, y de las grandes abadías húngaras de Pannonhalma y Pecsvarad fundadas por su discípulo san Astrik o Anastasio. Y después de su muerte fue aún más poderoso que durante su vida. Boleslav, el rey guerrero de Polonia, obtuvo su

cuerpo, que estaba en poder de los prusianos paganos, y lo puso como reliquia en la iglesia de Gnesen. El mismo emperador Otón, amigo de san Adalberto, cruzó rápidamente Europa para adorar esta reliquia, y en honor del mártir estableció la nueva jerarquía que liberó a Polonia de su dependencia respecto de la Iglesia germánica y la transformó en miembro independiente del Cristianismo.

Del mismo modo Otón III y el papa Silvestre crearon en Hungría un nuevo reino cristiano con su propia jerarquía. Aquí también fue evidente la influencia de san Adalberto, pues había bautizado a san Esteban, y su discípulo, el monje san Astrik, llegó a ser el primer jefe de la nueva jerarquía. Así, de la nueva Roma de Otón III y Silvestre II, san Esteban recibió la Santa Corona, símbolo sagrado de la realeza húngara que señala la metamorfosis del Estado salteador magiar en el «reino apostólico» que sería el baluarte oriental de la Cristiandad.

El pequeño tratado conocido con el título de «Instrucción de San Esteban[46] a su hijo San Emeric» (1007-1031), pretende expresar los ideales del fundador. Cualquiera que sea su fecha es seguramente fiel al espíritu de Otón III y sus consejeros eclesiásticos, sobre todo en el notable pasaje (cap. VI) que atribuye la grandeza del Imperio romano a la superación de los prejuicios nacionales y aconseja al príncipe acoger a forasteros y extranjeros que traen más lenguas y costumbres al reino, «pues débil y frágil es el reino que tiene una sola lengua y costumbre» *(nam unius linguae, iniusque moris regnum imbecille et fragilum);* éste es un sentimiento que parece extrañamente ilustrado en comparación con el nacionalismo y la xenofobia de la moderna Europa, y que estaba en conflicto con las tradiciones de una sociedad tribal bárbara como la de los antiguos magiares.

[46] *Libellus de Institutione Morum ac Decretum S. Stepheni*, ed. *Scriptores Regum Hungaricarum*, vol. II, 611-627 (Budapest 1938).

En realidad, la conversión de Hungría, más aún que la de Polonia, abrió el camino a la cultura cristiana en Europa oriental, puesto que el Danubio medio siempre ha sido la puerta principal entre Oriente y Occidente. De inmediato otro de los familiares de Otón III, san Bruno de Querfurt (*c.* 970-1009), discípulo de san Romualdo y biógrafo de san Adalberto, lo utilizó como oportunidad para nuevas actividades misioneras, intentando hacer de Hungría el punto de partida de una misión hacia Oriente, hacia los nómadas de la estepa rusa, y los paganos parientes de los magiares sobre el Volga, misión que lo puso en relaciones amistosas con el nuevo Estado cristiano de san Vladimiro en Kiev.

Así a comienzos del siglo XI una nueva sociedad de pueblos cristianos surgía en Europa oriental, desde Escandinavia a Crimea, y desde el Danubio al alto Volga. Esta nueva Cristiandad era todavía una isla en un mar de paganismo y barbarie, entre los nómadas turcos de las estepas y las tribus finlandesas de las grandes selvas del norte. Aún en el Báltico y en Germania oriental —Lituania y Prusia y más hacia el oeste en Mecklemburgo— se conservaba un duro núcleo de oposición pagana, que no sería dominado durante siglos, ya que debió su fuerza a la resistencia nacional de los pueblos bálticos contra la explotación y expansión colonial de los germanos; y donde este factor estuvo ausente, como en Hungría y Rusia, el progreso de la evangelización fue relativamente rápido. Los pueblos de esta nueva sociedad cristiana entraron en contacto geográfico y cultural uno con otro y sus familias gobernantes se emparentaron estrechamente. La división entre las provincias latinas y bizantinas de la Cristiandad no era todavía tan aguda como para anular el sentido de la comunidad religiosa y cultural. Aún quedaban rastros de la obra de Cirilo y Metodio en Occidente, en Croacia y tal vez en Bohemia, donde la abadía de Sarzava seguía observando el rito oriental en el siglo XI; pero en Rusia, mientras se conservaron las relaciones tradicionales con Escandinavia,

el estrecho lazo personal de los príncipes rusos con los del norte tendía a mantener a Rusia en una posición intermedia entre Oriente y Occidente.

Aún en el siglo XII, Helmold, el sacerdote germano que conocía muy bien Europa oriental, no distinguía claramente las fronteras entre las dos cristiandades. «Todos estos pueblos, excepto los prusianos —escribió—, dicen ser cristianos. Pero nunca pude saber quiénes fueron los maestros de los que recibieron su fe, salvo que en todas sus observancias parecen seguir a los griegos más que a los latinos, pues es fácil llegar por mar de Rusia a Grecia»[47].

Sin embargo, el curso de la historia aumentó gradualmente la divergencia que separaba a los rusos de los eslavos occidentales y de los escandinavos. La llegada de una nueva horda de nómadas —los cumanos— cortó la gran ruta comercial del Báltico al Mar Negro en el siglo XII, y finalmente, en el siglo XIII, la última y más tremenda erupción de los pueblos de las estepas creó un gran Imperio eurasiático que apartó violentamente a Rusia del resto de Europa y prácticamente puso término a sus relaciones con los otros pueblos del Oriente europeo.

Así la conquista mogólica produjo una interrupción catastrófica en el desarrollo de la Cristiandad oriental que traza una línea divisoria entre la Alta y la Baja Edad Media. Durante el primer período —en los siglos XI y XII— los pueblos cristianos de Europa oriental ocupaban una posición intermedia entre el Occidente latino y el Oriente bizantino; y aunque estaban separados por sus simpatías religiosas y culturales, la división no era radical. Un gobernante occidental como Bela III de Hungría podía mirar hacia Bizancio, mientras un ruso como Iziaslav I de Kiev podía mirar hacia Roma, en tanto que las relaciones entre las familias gobernantes fueran tan estrechas como en los siglos XVIII y XIX. En esta época la cultura

[47] *Helmoldi Chronica Slavorum*, XXI, II (M.G.H.).

cristiana de Europa oriental estaba más adelantada en la Rusia de Kiev debido al gran desarrollo de las ciudades rusas y a la autonomía de su vida económica y política, mientras la cultura de Polonia y Hungría estaba relativamente atrasada.

En la Baja Edad Media todo esto cambió. Hungría, Bohemia y Polonia se integraron firmemente a la vida común de la Cristiandad occidental y desarrollaron florecientes culturas nacionales. Mientras los príncipes rusos se convertían en vasallos y recaudadores de impuestos de los kanes mogoles, Hungría y Polonia intervenían en el orden político de los reinos occidentales con formas avanzadas de parlamentarismo aristocrático y de libertades constitucionales. Más aún, la unión de Polonia con el Estado lituano llevó a una enorme expansión oriental de la cultura polaca y latinocristiana, de modo que llegó a abarcar todos los principados occidentales rusos que no estaban bajo el yugo mogol, incluyendo el mismo Kiev, pero dejando aparte a Novgorod. Hasta Novgorod, la antigua y gran ciudad-estado que mantuvo su independencia durante toda la Edad Media, sufrió duramente en el siglo XIII debido a las campañas militares de las Órdenes cruzadas germanas en el Báltico. A causa de este conflicto, que cobró el carácter de una guerra religiosa, aumentó la tendencia antilatina y antioccidental de la tradición nacional rusa.

Pero el mismo proceso ocurría igualmente más al sur, en el centro del mundo bizantino. Aquí también el espíritu militante de los cruzados, aliado al imperialismo económico de las ciudades-estado italianas, despertó un intenso movimiento de resistencia religiosa y patriótica en el mundo bizantino. Así la fundación del Imperio latino de Constantinopla que parecía indicar el punto máximo del avance victorioso de la Cristiandad occidental, fue un golpe fatal para la causa de la unidad cristiana y de la unidad cultural de Europa oriental. Fueron los sultanes otomanos, no los pueblos latinos, rusos y ortodoxos de los Balcanes, quienes recogieron la herencia de Justiniano y los emperadores bizantinos.

Capítulo Séptimo
LA REFORMA DE LA IGLESIA EN EL SIGLO XI Y EL PAPADO MEDIEVAL

El derrumbe del Imperio carolingio y la desintegración de la autoridad del Estado por la influencia combinada de la invasión bárbara y de la anarquía feudal, provocó una crisis similar en la vida de la Iglesia. No se trataba tan sólo de que los monasterios y las iglesias eran saqueados por vikingos, sarracenos y magiares y que los obispos y abades morían en la batalla contra los paganos. Más seria aún era la descomposición interna originada por el hecho de que los amos de la nueva sociedad feudal explotaban y secularizaban a la Iglesia. A las abadías y obispados se les daba el mismo trato que a los feudos laicos; se los expropiaba violentamente, siendo comprados y vendidos o usados para recompensar a los aventureros militares afortunados.

La sombría pintura del estado de la Iglesia que hicieron los prelados de la provincia de Reims en Troslé, en 909, muestra la desesperación de los representantes de la tradición carolingia.

«Las ciudades están despobladas; los monasterios, en ruinas y quemados; la tierra, reducida a la soledad. Así como los primeros hombres vivían fuera de la ley y de la obligación, abandonados a sus pasiones, ahora cada uno hace su antojo, despreciando las leyes de Dios y de los hombres y las ordenanzas de la Iglesia. El poderoso oprime al débil, la tierra está entregada a la violencia contra el

pobre y al saqueo de los bienes eclesiásticos. Los hombres se devoran entre sí como los peces del mar. En el caso de los monasterios, unos han sido destruidos por los paganos, otros privados de su propiedad y reducidos a la nada. Los que quedan ya no observan la Regla. Ya no tienen superiores legítimos, debido al sometimiento al poder secular. Vemos en los monasterios abades laicos con sus mujeres e hijos, sus soldados y perros».

Y tampoco el concilio perdona a los obispos:

«El rebaño de Dios perece bajo nuestro cuidado. Ocurre, por negligencia e ignorancia nuestra y de nuestros hermanos, que en la Iglesia hay gran cantidad de gente de ambos sexos y de diversa condición que llegan a la ancianidad sin ninguna instrucción, de modo que ignoran hasta las palabras del Credo y el Padrenuestro»[48].

Cuando los conductores de cualquier sociedad comprenden la gravedad de la situación y admiten su propia responsabilidad, la situación no es todavía desesperada; y, de hecho, en el mismo momento en que los obispos de la provincia de Bélgica componían esta jeremiada, comenzaban a darse los primeros pasos de reforma en las provincias vecinas. Una vez más, como en los siglos V y VI, el Cristianismo mostró su independencia de las condiciones externas y su poder de crear nuevos órganos de regeneración espiritual. Surgió un nuevo movimiento en medio de la sociedad feudal para afrontar el nuevo peligro constituido por la secularización feudal de la Iglesia.

Al comienzo este movimiento fue puramente monástico y ascético. Cobró el aspecto de una evasión del mundo y de la vida pública hacia el desierto y el claustro; fue una repetición, en circunstancias diferentes, del primer gran movimiento del monacato occidental que he descrito en los capítulos anteriores.

48 *Mansi Concilia*, vol. XVIII.

Mientras que, en líneas generales, la jerarquía eclesiástica y la Iglesia territorial se habían incorporado tanto a la sociedad contemporánea que estaban casi a merced de las fuerzas sociales predominantes, la institución monástica representaba el principio de un orden cristiano autónomo que demostró ser la semilla de una nueva vida para toda la Iglesia. Es cierto que los antiguos monasterios carolingios habían sido explotados y secularizados del mismo modo que los obispados, pero cada monasterio era un organismo independiente y así cada nueva fundación ofrecía la posibilidad de recomenzar y retornar a la observancia de la Regla benedictina, que seguía siendo la norma consagrada de la vida monástica.

De ahí que en los nuevos monasterios fundados por príncipes feudales o nobles convertidos, como Cluny en Borgoña (910), Brogne y Gorze en Lorena, y Camaldoli en Toscana (1009) echaran las bases del nuevo movimiento de reforma espiritual que transformó la Iglesia medieval.

Sin duda los monjes se preocupaban más de la salvación de su propia alma que de cualquier programa de reforma eclesiástica. Pero, como hemos visto[49], el monacato occidental tuvo siempre una fuerte conciencia de su responsabilidad social y de sus funciones misioneras. Si, por un lado, se basaba en la tradición de los padres del desierto, estaba aún más inspirado por los ideales de san Agustín y san Gregorio. La teología y la filosofía de la historia agustinianas, con su intensa comprensión del peso del mal heredado que agobia a la humanidad y su concepción de la gracia divina como fuente continuamente renovada de energía sobrenatural que transforma la naturaleza humana y cambia el curso de la historia, se habían convertido en una parte del patrimonio espiritual de la Iglesia occidental, y sobre todo del monacato occidental, y la Cristiandad sólo tenía que volver a esta tradición para recobrar su dinámica energía.

[49] Cf. cap. II, p. 32 *et sq*.

Así, aunque los esfuerzos de los reformadores del siglo X se dirigían sobre todo a la causa de la reforma monástica, implicaban efectos mucho mayores. Estos hombres no fueron sólo ascetas encerrados en sí mismos, sino profetas de la virtud, defensores del débil y del oprimido, que hablaban audazmente contra el mal en las altas esferas. Esto se ve sobre todo en los escritos de san Odón, el segundo abad de Cluny (927-942), que fue uno de los más grandes entre los primeros directores del movimiento reformista. Su obra magna, las *Collationes*, se basa en la concepción agustiniana de las dos ciudades, o más bien de las dos razas: los descendientes de Abel y los de Caín, cuya lucha debe durar hasta el fin de los tiempos. Pero mientras san Agustín concibe principalmente esta oposición como un conflicto entre la Iglesia cristiana y el mundo pagano, san Odón la ve, sobre todo, como lucha contra las fuerzas del mal que florecen *dentro* de la Iglesia.

Nada puede ser más sombrío que la pintura que san Odón hace del estado de la Iglesia, la decadencia del monacato, y la inmoralidad y el materialismo del clero. Sin embargo, está lejos de limitar sus críticas a los abusos estrictamente eclesiásticos, como acaso pudiera creerse. El rasgo más notable de su enseñanza es su crítica atrevida y casi revolucionaria de la injusticia social. El gran mal de la época es, a sus ojos, la opresión de los pobres; y denuncia los desmanes de las clases gobernantes de su tiempo con el espíritu y las palabras de los profetas hebreos: «Ay de vosotros, los ricos de Sión: los hombres poderosos, cabecillas del pueblo que penetran con fausto en la casa de Israel». Los nobles ladrones que asaltan al pobre, y sus cómplices, los terrenales prelados que no protegen a su pueblo de la injusticia, son la verdadera simiente de Caín, los perseguidores de Dios.

«¿Cómo están ahora estos cristianos ladrones? ¿Qué merecen quienes matan a sus hermanos, por los que tienen obligación de sacrificar la propia vida?

Basta sólo leer los libros de la Antigüedad para ver que los más poderosos son siempre los peores. La nobleza mundana no se debe a la naturaleza, sino al orgullo y a la ambición. Si se juzga de acuerdo a la realidad no se honrará al rico por las finas ropas que lleva, sino al pobre que fabrica esas cosas» *(nam sudoribus pauperum praeparatur unde potentiores sanginantur)*[50].

Pero san Odón comprende que este reino de la injusticia tiene raíces profundas en la naturaleza del hombre y no puede abolirse recurriendo a medios externos, al «brazo seglar». Desde los días de Abel, el primero de los justos, hasta el día del último de los elegidos, el sufrimiento y la derrota han sido la herencia de los hijos de Dios. El único remedio debe buscarse en la fuerza espiritual por la cual la humildad de Dios conquista al orgullo del Demonio. De aquí que el reformador espiritual no pueda tener esperanza de contar con el apoyo de la mayoría. Debe prepararse para permanecer solo, como Ezequiel y Jeremías. Debe tener por ejemplo a san Agustín, sitiado por los vándalos en Hipona, o a san Gregorio, predicando en Roma con los lombardos ante las puertas. Los verdaderos benefactores del mundo son los pobres de espíritu, los hombres que llevan el signo de la cruz en su frente, que rehúsan ser vencidos por el triunfo de la injusticia y que depositan su confianza única y exclusivamente en la salvación de Dios.

Para los modernos ésta parece una solución muy poco práctica. Sin embargo, dio una indudable fuerza espiritual al movimiento de reforma que la Iglesia carolingia en vano había pedido a concilios y reyes, que, no obstante su interés, rara vez tenían el poder necesario para poner en práctica sus resoluciones. La reforma monástica, al contrario, era un movimiento autónomo que derivaba su

[50] *Collationes,* III, 26-30: «pues los banquetes de los poderosos se cocinan con el sudor de los pobres».

poder de sus recursos espirituales internos. La descentralización y el particularismo local de la sociedad feudal, no fue un obstáculo sino más bien una ayuda, pues estas condiciones hicieron posible que los fundadores establecieran sus nuevas instituciones religiosas sin interferencia del rey o el obispo. Ejemplo clásico es el mismo Cluny, fundado por el conde Guillermo de Auvernia, en 910, como propiedad de los apóstoles en dependencia inmediata de la Santa Sede, excluyendo formalmente toda intervención del rey, del obispo o de la corte; privilegio que se convirtió en modelo e ideal de los otros monasterios reformados. Así desde el comienzo se concertó una especie de alianza entre el Papado y los reformadores monásticos, alianza que ya había sido confirmada por las relaciones de san Odón con Alberico, el príncipe romano, y con León VII en la primera mitad del siglo X.

Además, la débil y confusa organización del Estado feudal permitió que las congregaciones reformadas extendieran su influencia por medio del patronazgo y la recomendación, como si fueran un gran Estado feudal; así un reformador como san Abbo de Fleury podía decir en broma que era más poderoso que el rey de los francos, ya que su abadía tenía propiedades en tierras donde el rey carecía de autoridad[51].

Pero aunque la influencia de Cluny se extendía desde Italia meridional hasta Inglaterra oriental, no fue en absoluto el único centro de reforma. Un movimiento similar surgía por esa época en los Países Bajos, donde san Gerardo de Brogne († 959) fue el reformador de los principales monasterios de Flandes, San Pedro y San Bavo en Gante, San Omerio, San Bertino y San Ghislain; y algo más tarde un grupo de clérigos de Metz estableció un centro de igual importancia en Gorza, en Lorena, bajo san Juan de Vandières. En Italia la tradición de los monjes del desierto y

[51] *Vita Abbonis*, Migne, CXXXDC, 41.

de los anacoretas orientales había revivido por la acción de ascetas como san Nilo, monje bizantino que fundó el gran monasterio basiliano de Grotaferrata, al sur de Roma; san Romualdo, fundador de Camaldoli, y san Juan Gualberto, fundador de Vallombrosa.

Estos distintos movimientos a menudo se entrecruzaban, mezclando sus influencias. Así la reforma de los monasterios anglosajones en la época de san Dunstan se combinó con el movimiento flamenco a través de San Pedro de Gante, y con el movimiento cluniacense a través del gran monasterio de Fleury, que se convirtió en un centro secundario de reforma. Del mismo modo san Guillermo de Volpiano (962-1031), abad de San Benigno en Dijon, introdujo la reforma de Cluny en Normandía, mientras Ricardo de San Vannes, en Verdún, puso en contacto el movimiento reformista independiente de Lorena con el de Cluny, y su discípulo, san Poppo (978-1048), abad de Stavelot y amigo y consejero de los emperadores Enrique II y Conrado II, se convirtió en el reformador de los monasterios de Germania occidental.

Así, en toda Europa occidental nuevos centros de reforma monástica estaban surgiendo como islas de paz y orden espiritual en el mar de la anarquía feudal. El monacato había dejado de ser un espectador impotente del desorden moral de la Cristiandad y se había hecho un poder independiente en la sociedad occidental. Los feudales, desenfrenados, que hacían caso omiso de la moral y del derecho, reconocían en hombres como san Odón, san Romualdo y san Guillermo de Volpiano la presencia de algo más fuerte que la fuerza bruta —un poder numinoso sobrenatural que no se atrevían a ignorar—. San Pedro Damián recuerda que Rainero, marqués de Toscana, solía decir que ningún emperador le inspiraba tanto temor como una simple mirada de san Romualdo; y aún después de su muerte el

santo era todavía considerado como protector de los pobres y vengador de los oprimidos[52].

Como hemos visto al tratar la historia de la «Edad oscura»[53], el santo no era sólo un hombre bueno que había muerto; era una fuerza viva, que intervenía activamente en los asuntos humanos, poderosa para proteger a los suyos y terrible en la cólera. Toda gran abadía y toda iglesia de peregrinación abrigaba un poder semejante, donde mantenía su corte y recibía las peticiones de sus clientes; y los derechos legales de inmunidad y asilo de que gozaban estos lugares santos no eran más que el reconocimiento externo prestado por el medio social a esta autoridad.

Del mismo modo el santo era el señor y amo de todas las tierras y siervos de la abadía, y el abad era su servidor y senescal, de manera que no sorprende encontrar hombres libres que abandonaban su libertad para convertirse en «los hombres del Santo»: pues tales *homines sanctorum o sainteurs,* como se los llamaba, poseían un estatuto superior al del siervo común y un protector más poderoso que el del hombre libre ordinario.

A comienzos del siglo XI el movimiento de la reforma monástica había alcanzado su madurez y comenzó a afectar a todos los aspectos de la cultura occidental. Los grandes abades que dirigían el movimiento, como san Odón de Cluny (994-1019), san Abbo de Fleury (988-1004), san Poppo de Stavelot (977-1048) y san Guillermo de Volpiano (990-1031), eran las figuras dominantes de la época y ejercían enorme influencia sobre los gobernantes contemporáneos. Nunca había sido tan activo el movimiento de fundación y restauración de monasterios, como, por ejemplo, en

[52] Por ejemplo, la historia de san Pedro Damián sobre la mujer campesina que invocó con éxito la ayuda de san Romualdo contra el noble que le había robado su vaca *(Vit. S. Rom.,* c. 104).

[53] Cf. cap. II, pp. 39-40.

Normandía, donde las fundaciones de esta época, como Fécamp, Bec y San Evroult, se convirtieron en centros de un gran renacimiento de la cultura cristiana.

Sin embargo, los reformadores no tenían aún idea de ningún cambio fundamental de relaciones entre los poderes temporal y espiritual. Todavía aceptaban la concepción tradicional carolingia del derecho divino de los reyes y de la obligación de los príncipes de intervenir en los asuntos religiosos y eclesiásticos. En la medida en que tenían que ver con el estado de la Iglesia fuera del monasterio pedían apoyo al poder real antes que a los obispos o al Papado. Esto se ve claramente en los escritos de los principales canonistas de la época, como san Abbo de Fleury y el obispo Burchard de Worms. La obra del primero se dirige expresamente al rey de Francia, Hugo Capeto, y a su sucesor, Roberto el Piadoso, cuyo poder considera como un sagrado oficio ministerial para el gobierno y la reforma de la Iglesia; mientras el último en su gran *Decretum* sigue la tradición de los obispos del Imperio y acepta la autoridad del emperador en el gobierno de la Iglesia, sin darse cuenta de la contradicción que existe entre este estado de cosas y el principio tradicional de la Ley canónica en que se basaba su obra[54].

Por inconsistente que pudiera ser esta actitud, correspondía a los hechos, pues el movimiento de restauración de la disciplina eclesiástica y del orden canónico durante la primera parte del siglo XI dependía enteramente de la simpatía y cooperación del poder real. El emperador, más que el Papa, tomó la iniciativa de la obra reformadora, y bajo los auspicios de emperadores como Enrique II y de reyes de Francia como Roberto el Piadoso, se reunieron los primeros concilios reformistas en Alemania, Italia y Francia (por ejemplo, en Pavía, en 1022, y en Bourges, en 1031).

[54] Sobre la posición de Burchard, ver especialmente Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* III, 442.

Pero el ejercicio de la supremacía real en materia religiosa no se concebía con espíritu hostil hacia Roma. Las relaciones entre Imperio y Papado nunca habían sido más amistosas e íntimas de lo que fueron en la época de Otón III y Silvestre II en 999, y de Enrique II y Benedicto VIII (1012-1024).

Sin embargo, mientras el Papado estuvo bajo el control de la nobleza romana, sus intereses se vieron limitados por las luchas de las facciones locales; y lejos de tomar la dirección del movimiento reformista, tenía gran necesidad de reformarse a sí mismo. Durante el siglo X el secularismo y la corrupción de las bandas rivales que explotaban al Papado negaban francamente los ideales del movimiento reformista, y la reacción del episcopado nórdico se expresó con violencia en los sínodos de San Basle y Chelles en 991 y 995. El hecho de que el portaestandarte de esta oposición antirromana, Gerberto, llegara a ser el papa Silvestre II cuatro años más tarde, dio una solución imprevista al conflicto; pero después de una generación, los peores escándalos del siglo X revivieron con Juan XIX y Benedicto IX. Finalmente la deposición de Benedicto IX y la elección de dos candidatos rivales produjo la intervención decisiva del emperador Enrique III, quien, en el concilio de Sutri, en 1046, destituyó a los tres Papas, designando e imponiendo a un obispo alemán, Suiger de Bamberg.

Enrique III era un hombre austero y devoto, amigo de santos y reformadores, que tomó muy en serio sus responsabilidades teocráticas con respecto a la Iglesia. En consecuencia, no es de extrañar que su drástica acción en Roma tuviera la aprobación general del partido reformista, salvo una o dos excepciones como el obispo Wazo de Lieja. Hasta san Pedro Damián, director de los reformadores italianos, acepta su control del Papado como una manifestación de la Providencia divina, y compara su acción reformadora con la de Cristo expulsando a los mercaderes del Templo[55].

[55] *Liber Gratissimus ad fin.*

La acción de Enrique III tuvo consecuencias de largo alcance en el movimiento reformador. A primera vista podía parecer que reduciría al Papado a una completa dependencia con relación al poder imperial, pues los tres Papas que nombró en rápida sucesión —Clemente II en 1046, Dámaso II y san León IX en 1048— eran prelados leales al Imperio de Germania y Lorena, que no tenían relaciones con Italia y por ende estaban obligados a buscar el apoyo material del emperador. Sin embargo, el Papado se libraba del control de los nobles romanos y de sus facciones y entraba en relaciones íntimas con Europa septentrional y central, y este solo hecho tuvo inmediato efecto en su influencia internacional.

Aún más importante fue la ascensión de León IX, que creó una alianza entre el Papado y el movimiento de reforma religiosa cuyo centro estaba en Lorena y Borgoña. Como obispo de Toul, León había sido durante veintidós años una de las figuras más destacadas en la Iglesia de Lorena, en la época en que fue teatro de la actividad reformadora de abades como san Ricardo de Verdún, san Poppo de Stavelot y san Odón de Cluny, y obispos como Wazo de Lieja —todos los cuales murieron hacia la época en que fue nombrado Papa—. Y los hombres que llevó a Roma como consejeros escogidos salían todos del mismo medio —Humberto, abad de Moyenmoutier; Hugo el Blanco, abad de Remiremont, y Federico, archidiácono de Lieja, que era hermano del duque Godofredo de Lorena y que finalmente fue abad de Monte Cassino y papa Esteban IX.

La introducción de estos elementos extranjeros en la Curia tuvo un efecto revolucionario en el Papado, que se convirtió en centro jerárquico y órgano directivo del movimiento reformador. La reforma de la Iglesia ya no fue la aspiración de grupos desperdigados de ascetas e idealistas, sino la política oficial de la Iglesia romana.

En su breve pontificado de menos de cinco años, san León se dedicó a la obra de reforma con energía sobrehumana, cruzando

una y otra vez los Alpes para reunir concilios reformadores en Alemania y Francia, lo mismo que en Italia, y para establecer un control personal y directo de las iglesias de la Cristiandad occidental. Al mismo tiempo tuvo importante participación en los asuntos políticos del mundo cristiano. Tuvo que vérselas con el difícil problema de los normandos, que se establecían en Italia meridional con tanta dureza y violencia como los daneses en Inglaterra. Trató de afrontar este peligro por una acción militar directa, apoyado por los Imperios germano y bizantino. Pero su bien planeada estrategia política terminó en un desastre militar. Fue derrotado y capturado por los normandos, y al mismo tiempo su proyecto de unir la Cristiandad occidental y el Imperio bizantino fracasó por la intransigencia eclesiástica del patriarca de Bizancio, Miguel Cerulario. No sobrevivió a estos desastres, y años después, en 1056, el emperador Enrique III murió prematuramente, dejando como sucesor, bajo la regencia de su viuda, a su hijo de cinco años.

Este acontecimiento fue fatal para el antiguo orden y terminó la cooperación entre Imperio y Papado, en la cual se había basado hasta entonces la política de los reformadores. Durante la menoría de Enrique IV el partido reformista afirmó la independencia del Papado, desconociendo el concordato de Sutri, y empezó a elegir sus propios candidatos al Papado, independientemente del Imperio. Se alió con el partido antiimperialista de Italia, representado por el duque Godofredo de Lorena y Toscana, cuyo hermano, Federico de Lorena, se convirtió en el papa Esteban IX en 1057. Finalmente llevó a cabo la alianza entre el Papado y los normandos en Italia meridional. Esta reversión de las alianzas tuvo enormes consecuencias, puesto que fue un desafío abierto no sólo hacia el Imperio germánico, sino también hacia el Imperio bizantino, e influyó más que ninguna otra cosa para volver irreductible la ruptura con la Iglesia oriental.

La mente inspiradora de todos estos acontecimientos parece haber sido Humberto de Moyenmoutier, cardenal obispo de Silva Candida, figura dominante en el movimiento reformador y en las negociaciones con Constantinopla y los normandos durante estos críticos años (1049-1061). Las ideas que lo impulsaban en su actividad se expresan en su tratado *Contra los simoníacos* (*c.* 1058), que es a la vez la más antigua, la más hábil y la más extremada afirmación del programa reformista. Para Humberto la simonía no era meramente un pecado; era la suprema herejía, puesto que negaba el carácter espiritual de la Iglesia y subordinaba los dones del espíritu al dinero y al poder terrenal. Ya que el Espíritu Santo no puede comprarse ni venderse, resulta, según él, que los simoníacos no tienen participación en sus dones. Los sacramentos eran nulos y sin valor, y su Iglesia era la iglesia del Anticristo. Para afrontar estos males quería el retorno a los antiguos principios canónicos de libre elección, y pretendía librar a la Iglesia del control del poder secular y de la costumbre de la investidura laica. Puesto que el poder espiritual es superior al del rey, como el cielo es superior a la tierra, la Iglesia debería guiar y gobernar al Estado como el alma gobierna al cuerpo; pues sólo así sería posible asegurar el reino de la justicia y de la paz y la unión del pueblo cristiano.

Es claro que estos puntos de vista eran inconciliables, no sólo con la práctica corriente del feudalismo del siglo XI, sino también con toda la tradición de la Iglesia-Estado imperial, cuyas funciones espirituales y seculares estaban inextricablemente confundidas y que había considerado a emperadores y reyes como los dirigentes divinamente escogidos de la sociedad cristiana. Era una vuelta al dualismo y al antiseglarismo intransigentes de la Iglesia primitiva.

Las consecuencias revolucionarias de estas teorías no eran muy claras para la primera generación de reformadores, como los contemporáneos de Humberto, san León IX y el gran dirigente de la reforma monástica en Italia, san Pedro Damián; pues éstos permanecían

fieles al ideal de la unión de los dos poderes que se había realizado temporalmente en la época de Enrique III. Pero luego de la muerte del cardenal Humberto y del papa Nicolás II en 1061, la dirección del movimiento pasó a hombres más jóvenes, dispuestos a llevar a todo precio las ideas de Humberto hasta sus últimas consecuencias. El primero de ellos fue el archidiácono de la Iglesia romana, el toscano Hildebrando, que había ocupado una posición importante en Roma hacia 1056 y que fue elegido Papa en 1073 con el nombre de Gregorio VII.

Aunque la importancia de su influencia en la historia de la Cristiandad medieval siempre ha sido debidamente reconocida, su personalidad y su obra han provocado los juicios más diversos. Por un lado, se lo consideró como primer autor e inspirador de todo el movimiento reformista; por el otro, como un ambicioso político eclesiástico del tipo de Bonifacio VIII. Pero ahora se reconoce en general que ambos puntos de vista son igualmente erróneos. No llegó a ser un pensador original, puesto que no fue Hildebrando sino Humberto de Moyenmourier el teórico e ideólogo del movimiento reformista. Pero, además, no fue simplemente un político del poder eclesiástico, sino un hombre de intensas convicciones espirituales, con un profundo sentido de su misión profética.

Su visión de la Iglesia y del mundo se caracterizaba por el mismo dualismo agustiniano que hemos visto en el caso de san Odón de Cluny, pero ésta era la tradición común de la Iglesia de su época, y hay menos rastros de influencia agustiniana directa en sus escritos que en la obra del cardenal Humberto. La verdadera fuente de inspiración de Gregorio VII se halla en la Biblia y sobre todo en los profetas; y las doctrinas escriturarias acerca del juicio divino, de la ley divina de justicia y de la misión profética suministran el tema principal de todo su pensamiento y enseñanza. El sentido de la urgencia de su misión y la terrible calificación del mundo cristiano se expresan del modo más impresionante en el último llamamiento que

dirigió al pueblo cristiano desde su exilio en Salerno, antes de morir.

«A mí, aunque indigno y pecador, también me alcanza la palabra del profeta: 'sube a la montaña y grita fuerte: no hay perdón', y por eso, quiera o no, apartando todo temor y afecto, grito, grito y vuelvo a gritar. La religión cristiana, la verdadera fe enseñada a nuestros padres por el Hijo de Dios, ha caído tan bajo que es objeto de escarnio, no sólo para el Demonio sino aun para los judíos, sarracenos y paganos. Éstos tienen leyes que no les valdrán la salvación, y, sin embargo, las respetan. Pero nosotros, cegados por el amor al mundo, hemos desechado la Verdadera Ley.

»Cada día vemos morir miles de hombres por sus señores o por sus compañeros, pero los que temen a Dios, aun siendo pocos, piensan solamente en sus propias almas y olvidan las de sus hermanos.

»Desde el día en que la Iglesia me puso en el trono apostólico, todo mi deseo y el fin de todo mi esfuerzo ha sido que la Santa Iglesia, la Esposa de Dios, nuestra señora y nuestra madre, recobrara su honor y permaneciera libre, casta y católica»[56].

No hay nada político en este ideal de reforma. Pero la intransigente sencillez de su formulación lo convirtió en fuerza revolucionaria en un mundo en que la Iglesia había llegado a ser una parte del orden social, y las relaciones eclesiásticas y políticas estaban inextricablemente mezcladas. Sobre todo, el antiguo ideal bizantino y carolingio de la monarquía sagrada era un obstáculo para todo programa radical de reforma, puesto que consagraba el *status quo* y rodeaba a los intereses creados con el halo de la tradición sagrada. Por ende, la inexorable determinación de Gregorio VII de liberar a la Iglesia de su dependencia feudal respecto al poder secular, significaba el abandono de la antigua concepción bizantina y carolingia del

[56] *Monumenta Gregoriana,* Ep. coll. 46, pp. 572-574.

derecho divino de los reyes y de la obediencia pasiva de los súbditos. Pero ya que los reformadores tanto como los conservadores seguían aceptando el carácter unitario de la sociedad cristiana, el rechazo de la teocracia imperial implicaba la afirmación de la supremacía del poder espiritual en la vida social de la Cristiandad; de modo que inevitablemente el Papa reemplazó al emperador como jefe y juez supremo del pueblo cristiano.

Este cambio, por más revolucionario que fuera, estaba en armonía con las cambiantes condiciones de la época. El Imperio ya no podía desempeñar ni siquiera formalmente las funciones universales que el Imperio de Carlomagno había representado. Se había convertido en un sobreviviente arcaico de la idea de una Europa occidental unificada en la que ahora los nuevos Estados feudales eran los dirigentes de la cultura. Sin embargo, el sentido de unidad de la Cristiandad era más fuerte que nunca y requería una nueva expresión institucional. El Papado reformado suministró esta expresión de un modo más efectivo que lo que hubiera hecho ninguna otra institución política, ya que trascendía las rivalidades nacionales y territoriales y poseía en la jerarquía y en la ley canónica los instrumentos necesarios para su realización. Además, era mucho más flexible que el Imperio, puesto que aparte de su autoridad universal podía crear formas especiales de relación, no sólo con las iglesias y monasterios locales, sino también con los poderes territoriales. Así Gregorio VII alentó a los gobernantes de los más remotos territorios cristianos, como España, Dinamarca, Hungría y Croacia, a aceptar la protección de la Santa Sede y a hacerse vasallos de San Pedro. Y aunque esto no implicaba ningún control político directo, daba mayor énfasis a la nueva posición del Papado como centro de la sociedad internacional.

La nueva formulación de la idea teocrática fue asimilada sin gran dificultad por la sociedad feudal de Occidente, donde todos conocían las limitaciones de la realeza. Pero era distinto en el

Imperio, donde la tradición carolingia estaba muy arraigada y donde la Iglesia y los obispos eran cabezas del sistema imperial. Aquí hubo un conflicto, de ideales tamo como de fuerzas sociales, que durante generaciones desgarró a la Cristiandad. Por primera vez en la historia de Occidente se hizo un intento de volcar la opinión pública en uno u otro de los partidos; hubo una guerra de folletos que discutían exhaustivamente las cuestiones más fundamentales de la relación de la Iglesia y el Estado y el derecho de resistencia a una autoridad injusta.

Esto señala un nuevo punto de partida en la historia de la cultura occidental, pues significó que los hombres habían comenzado a razonar sobre los principios en que se basaba la sociedad cristiana y a recurrir a la mención de estos principios como un modo de modificar el orden existente. Cuando Gregorio VII escribía: «El Señor dice 'Yo soy la Verdad y la Vida', no decía 'soy la costumbre' sino 'soy la Verdad'» *(non dixit Ego sum consuetudo, sed Veritas)*, estaba invocando una nueva clase de Derecho Divino que debía mostrarse posteriormente más fuerte que el derecho divino de los reyes.

Al comienzo la controversia se desarrolló sobre presupuestos y principios teológicos comunes. Ambos bandos aceptaban la teología agustiniana de la gracia y la justicia, la doctrina gelasiana de la concordancia de los poderes espiritual y temporal, y la concepción carolingia de la Cristiandad como unidad teocrática. Sobre todo, *La ciudad de Dios* de san Agustín, con su tremenda visión de los Dos Amores y de las Dos Ciudades, cuya oposición y conflicto explica el curso de la historia, formaba el trasfondo de toda la controversia y era invocada, explícita y repetidamente, por ambos partidos, en apoyo de su interpretación de la lucha.

Los reformadores consideraban que la ambición del emperador por dominar a la Iglesia era otro asalto a la libertad de la Ciudad de Dios por parte de los hijos de Babilonia y la generación de Caín.

Para los imperialistas, al contrario, los reformadores son los enemigos de la paz que destruyen la unidad del Cuerpo único, separando al sacerdocio de la monarquía, y poniendo en las manos de la Iglesia armas para guerras profanas.

Así el problema del derecho de resistencia se convirtió en uno de los puntos principales de la controversia. Los partidarios del Imperio —como el monje de Hersfeld que escribió la obra anónima *De Unitate Ecclesiae Conservanda*— condenaban el derecho de resistencia basándose en el pacifismo cristiano.

«La paz, dijo el Señor, sea con vosotros, os doy mi paz. En cada lugar y en cada momento en que los hijos de la Iglesia son compelidos a guerrear, no lo hacen por las enseñanzas de Cristo y la tradición de la Iglesia, sino por necesidad y por cierto contagio de Babilonia, la ciudad terrenal, a través de la cual los hijos de Jerusalén viajan durante su vida terrena»[57].

«Un misterio de iniquidad ocurre ahora por obra de aquellos que se llaman a sí mismos monjes y, confundiendo la Iglesia y el Estado en su perversa doctrina, se oponen a ellas y se levantan contra el poder real y la Santa Sede»[58], de manera que «desde hace más de diecisiete años en todo el Imperio romano hay guerras y sediciones, incendios de iglesias y monasterios; los obispos están contra los obispos, el clero contra el clero, el pueblo contra el pueblo, el padre contra el hijo y el hermano contra el hermano»[59].

Pero ante los ojos del reformador este conservatismo pasivo era irreconciliable con la libertad de la Iglesia y con la restauración del verdadero origen de la sociedad cristiana. Ya que la Iglesia era una, el príncipe cristiano y hasta el emperador desempeñaban su oficio dentro de la Iglesia, sujetos a sus leyes y bajo la autoridad de sus jefes espirituales. Por consiguiente, la autoridad temporal era,

[57] Op. cit., I, *ad fin.*
[58] Op. cit., II, c. 42.
[59] Op. cit., I, c. 7.

en cierto sentido, la autoridad de la Iglesia en asuntos temporales, ejercida por medio de sus ministros temporales. Y si estos ministros estaban equivocados era obligación de la Iglesia y del pueblo cristiano llamarlos al orden, y, si fuera necesario, deponerlos en favor de un candidato más apto.

Expresada en forma extrema, como en la *Carta a Gebhard*, de Manegold de Lautenbach, esto implica la sustitución del principio tradicional del derecho divino de los reyes por una teoría casi democrática de contrato social; y también la drástica justificación del empleo de la fuerza contra los cismáticos y herejes, de acuerdo con las palabras del profeta: «Maldito sea aquel que descuida la obra del Señor, y maldito sea aquel que aparta su espada de la sangre». Esto no era ninguna teoría abstracta: lo muestra la historia de la rebelión sajona, como la recuerdan Lamberto de Hersfeld y Bruno de Magdeburgo, quienes destacan el carácter condicional de la dependencia de los sajones hacia el emperador y el derecho y deber de proteger sus libertades nacionales y las de la Iglesia.

Pero no obstante esta atmósfera predominantemente teológica, ya algunos escritores estaban preparados para defender la causa del Imperio en su propio campo en virtud de su misma prerrogativa temporal. El más notable de estos escritores es Benzo, obispo de Alba, sabio y humanista que se anticipa a Dante en su entusiasmo por la tradición romana y por la restauración de la autoridad universal del Imperio. Enrique IV es el legítimo sucesor de los grandes emperadores del pasado y de los héroes de la antigua Roma; el cielo lo ha mandado para devolver la gloria del Imperio a Italia, y a través de ella al mundo. Este Imperio restaurado debía ser independiente a la vez de la Iglesia y del feudalismo. Debía ser una monarquía absoluta basada en el antiguo orden romano, en el derecho universal y en la restauración del sistema general de impuestos. Así, a pesar de su carácter utópico, el pensamiento de Benzo de Alba parece anunciar el próximo renacimiento de la concepción política del Estado.

Sin embargo, en el siglo XI, en la medida en que había un Estado político, no se fundaba en las tradiciones arcaicas del Sacro Imperio, sino en la nueva monarquía de los normandos, que era objeto especial de odio y acusación por parte de Benzo. De modo que el heredero real de la tradición romana de universalismo y orden internacional no era el Imperio, sino el Papado reformado, pues la Iglesia no sólo era una sociedad mucho más universal y comprehensiva que el Estado medieval; ejercía además muchas funciones que consideramos esencialmente políticas. Como solía decir F.W. Maitland, es imposible enunciar ninguna definición aceptable del Estado que no incluya a la Iglesia medieval. Era un poder soberano que imponía sus propias leyes y las aplicaba en sus propias cortes por medio de sus jueces y legistas. Poseía un refinado sistema judicial de apelaciones, una organizada burocracia y un régimen eficaz y centralizado de control manejado por funcionarios permanentes y supervisado por las visitas y los informes de los legados, que desempeñaron un papel tan preponderante en la vida internacional de la Cristiandad.

Todo esto fue resultado directo del movimiento reformista, pues la emancipación del Papado con respecto al Imperio y la separación entre la autoridad espiritual del obispo y sus obligaciones seculares como miembro de la jerarquía feudal, obligaron a reconstruir todo el orden de la administración y jurisdicción eclesiásticas como unidad orgánica.

Pero la creación de esta gran máquina de gobierno eclesiástico no fue la aspiración original del movimiento reformista, el cual, según hemos visto, se inspiraba en los ideales ultraterrenos y espirituales de hombres como san Pedro Damián. Los mismos reformadores sabían bien que el aumento del poder y la riqueza eclesiásticos implicaba un peligro de secularización desde dentro que era tan mortífero, aunque más insidioso, que los males externos contra los cuales luchaban. Es cierto que algunos partidarios del movimiento reformista abrigaban algo de la simpatía de Benzo de

Alba por la antigua tradición romana, y consideraban la victoria del Papado como un triunfo de la civilización y el orden latinos sobre las fuerzas de la barbarie germánica y feudal. Así la hermosa oda que el arzobispo de Salerno, Alfano, dirigió a Hildebrando cuando todavía era archidiácono, pide al Papa que con armas espirituales destruya las brutales fuerzas de la barbarie que se oponían al poder romano y compara al mismo Hildebrando con los héroes del pasado: con Mario, César y los Escipiones:

His et archiapostoli
fervido gladio Petri
frange robur et impetus
illius, vetus ut iugum
usque sentiat ultimum.

Quanta vis anathematis!
Quidquid et Marius prius,
quodque Julius egerant
maxima nece militum,
voce tu modica facis.

Roma quid Scipionibus
Caeterisque Quiritibus
Debuit magis quam tibi,
Cujus est studiis suae
Nacta jura potentiae?[60]

---

[60] Migne, P.L.: T. CXLVII, 1262. *Traducción:* «Rompe la pujanza de su acometida con la espada de Pedro, el Archiapóstol, para que sientan el antiguo yugo hasta el fin.// ¡Cuán grande el poder de tu anatema! Todo lo que Mario y Julio cumplían con gran matanza de soldados, Tú puedes hacerlo sin levantar la voz.// ¿Qué debió Roma a los Escipiones y a sus ciudadanos más que a ti, si por tus esfuerzos ha ganado el derecho de su poder?».

Pero no hay huellas de este sentimiento en la doctrina y en las declaraciones del propio Hildebrando, que se inspiraba mucho más en el ideal escriturario de un profeta colocado por encima de las naciones y los reinos, para juzgarlos y sentenciarlos, «para arrancar y cortar, para edificar y plantar». El mismo espíritu guió a san Bernardo en el siglo siguiente, y a muchos otros adalides cristianos. Y como este espíritu profético fomentó la obra del movimiento reformista en los siglos XI y XII, éste adquirió la energía espiritual y el prestigio moral que le permitieron animar y transformar la cultura medieval durante este decisivo período de su historia.

Capítulo Octavo
EL MUNDO FEUDAL: CABALLERÍA Y CULTURA CORTESANA

En el siglo XI el movimiento reformista del que hablé en el último capítulo ya no se limitó mucho tiempo a la vida monástica, sino que llegó a inspirar un amplio movimiento de cambio espiritual que transformó el espíritu de la cultura occidental y el orden de su Iglesia. De este modo surgió la nueva unidad de la Cristiandad medieval, que ya no dependía de la existencia del Imperio como las sociedades carolingia o bizantina, pero que tuvo un carácter superpolítico o internacional y poseyó su propio centro de autoridad en el Papado reformado. Es cierto que la tradición carolingia sobrevivió con pocos cambios esenciales en el Sacro Imperio Romano bajo los emperadores sajones y sálicos, pero ya no abarcaba la totalidad de la cultura occidental. Los centros más activos y vitales de la nueva vida debían buscarse en otras partes de la desordenada sociedad feudal del reino franco de Occidente, donde la tradición carolingia estaba casi extinguida y el mismo poder real había descendido hasta el nivel más bajo posible.

Aquí la base verdadera de la vida política no era el reino sino los nuevos Estados feudales construidos sobre las ruinas del Estado carolingio por vasallos rebeldes o afortunados aventureros militares, o aun en el caso de Normandía, por el establecimiento de invasores bárbaros venidos del lejano norte. Estos Estados feudales

habían sido creados por la guerra y para la guerra. Toda su estructura y su *ethos* era militar, y la única fuerza que mantenía la cohesión social era el primitivo lazo de fidelidad que unía al guerrero y a su jefe, como ya había ocurrido en los días de las invasiones bárbaras.

Así el surgimiento del feudalismo parece señalar una vuelta a la barbarie, en la cual las instituciones fundamentales de la sociedad civilizada prácticamente habían desaparecido y el mundo estaba gobernado por «la vieja ley de siempre: sencillamente, que tome quien sea capaz y que guarde quien pueda».

Pero si bien el feudalismo era un regreso a la barbarie, contenía también su propio remedio. La misma ferocidad y barbarie de los primeros príncipes feudales hacían peligrosa la lucha con ellos. Una cosa era resistir la autoridad del débil y distante rey carolingio; pero otra muy distinta sublevarse contra hombres como Fulque Nera de Anjou, Balduino de Flandes o Guillermo el Bastardo de Normandía. Estos hombres eran amos duros y crueles, pero buenos «justicieros», capaces de proteger sus tierras de la guerra y el saqueo y dispuestos a infundir respeto a su autoridad en sus indisciplinados vasallos.

Y en realidad, tan pronto como los principados feudales estuvieron firmemente establecidos, la población aumentó, los caminos se abrieron una vez más a los comerciantes y revivieron las ciudades y mercados. Cada uno de estos Estados feudales —sobre todo Normandía, Flandes, Anjou, Blois, Champaña y Borgoña— se convirtió en el foco de una intensa actividad social; y su multiplicidad y carácter ilimitado, en comparación con la masa pesada y las pretensiones universales de los Imperios carolingio y germano, favorecieron el progreso de la civilización occidental. Un Estado del tamaño de Normandía o Flandes era bastante grande para ser un organismo social autosuficiente, aunque no demasiado para ser controlado y defendido por un solo jefe. Así los pequeños estados

de Francia y los Países Bajos en los siglos XI y XII desempeñaron en la cultura medieval un papel semejante al de las ciudades-estado griegas de la Antigüedad, o al de los principados italianos del Renacimiento. El resurgimiento de la vida religiosa, intelectual y artística guardaba más relación con estos Estados feudales que con el Imperio o las monarquías. Aun el feroz Fulque Nera de Anjou, que a primera vista parece simplemente un bárbaro sanguinario, fue un gran fundador de monasterios y un reconstructor de iglesias, mientras que su contemporáneo, Guillermo el Grande de Poitou (993-1030), fue amigo de Fulberto de Chartres y un príncipe culto y magnífico que se deleitaba leyendo y copiando con su propia mano manuscritos para su biblioteca. Sobre todo, es significativo que el movimiento de reforma monástica encontrara sus primeros protectores no en los grandes emperadores sajones, sino entre los príncipes feudales del siglo X. Guillermo de Auvernia, duque de Aquitania, fundó Cluny; la reforma de Gerardo de Brogne debió su extensión en los Países Bajos a Arnoul el Viejo, cuyo predecesor, Balduino II, se había enriquecido por el saqueo de las tierras eclesiásticas y se había distinguido, aun en esta era de violencia, por el asesinato de Fulque, arzobispo de Reims. Después, en los comienzos del siglo XI, Ricardo II de Normandía trajo a san Guillermo de Volpiano desde Dijon e hizo de Fécamp el gran centro de reforma monástica en el noroeste.

Así la anarquía del «sistema» feudal fue compensada por la vitalidad y el poder de recuperación del nuevo tipo de sociedad. Desde los comienzos del siglo XI la sociedad feudal de Occidente mostró una extraordinaria fuerza de expansión que llevó la caballería y las instituciones francesas de un extremo al otro de Europa —desde las Islas Británicas hasta Portugal y Sicilia, y más lejos aún hasta Siria y las fronteras del desierto arábigo.

Es una expansión comparable a la de los nórdicos durante el período precedente, quienes habían organizado sus colonias y reinos

desde Dublín a Kiev. En verdad, los dos movimientos fueron continuos en cierta medida, ya que en todas partes los nórdicos cristianos de Normandía fueron las «puntas de lanza» del nuevo movimiento. Pero mientras los vikingos fueron absorbidos rápidamente por los países en que se situaron, adoptando la religión e instituciones de los pueblos conquistados, la nueva sociedad feudal era bastante fuerte para preservar su identidad espiritual y aun para ejercer una influencia creadora en el campo de la cultura. Esto se debió a que la sociedad feudal de Francia septentrional había llevado a cabo una nueva fusión o síntesis entre los elementos cristianos y bárbaros de la cultura medieval. Hasta ese momento esos elementos habían coexistido uno junto a otro en la cultura occidental, pero no habían formado una unidad orgánica. Permanecían como dos mundos separados: por un lado, la sociedad pacífica de la Iglesia que tenía su centro en la vida y en la cultura monásticas; por el otro, la sociedad guerrera de los bárbaros occidentales, que seguían siendo profundamente paganos a pesar de su aceptación externa y parcial del Cristianismo.

El Imperio carolingio pareció por un momento representar el triunfo del elemento cristiano y la unificación de la cultura occidental en base a los principios cristianos. Pero no tardó en descubrirse que la imponente teocracia del Imperio cristiano era un simulacro. Aunque los emperadores que estaban más profundamente imbuidos de los ideales carolingios —como Luis el Piadoso, Carlos el Calvo y Carlos el Simple— podían promulgar en sus capitulares los principios del gobierno cristiano y detallados planes de reforma moral y litúrgica, eran incapaces de defender sus tierras contra los paganos o de hacer que sus súbditos los obedecieran. Habían desaparecido la norma legal y la autoridad política del Estado, y el único principio de cohesión social que permanecía era el lazo personal directo de lealtad y ayuda mutua entre el guerrero y su jefe, y el de servicio y protección entre el siervo y su señor.

Hay evidente semejanza entre la sociedad feudal y la relación tradicional del jefe de guerra bárbaro con su *comitatus* o *hyrd*. Y de un modo similar, las dos sociedades se inspiran en el mismo código primitivo de honor y lealtad, de desprecio de la muerte, y en el espíritu de implacable venganza.

Nada podía estar más lejos del *ethos* cristiano; sin embargo, aunque el noble feudal descendía directamente del guerrero bárbaro, era, al mismo tiempo, un caballero cristiano con cierta lealtad a la gran sociedad de la Cristiandad y cierta fidelidad hacia la Iglesia.

Este dualismo espiritual de la sociedad feudal se advierte notablemente en un famoso episodio de la historia inglesa. El 11 de agosto de 991 una flota vikinga desembarcó cerca de Moldon, en el estuario de Blackwater, y enfrentó a los hombres de Essex, dirigidos por su *ealdorman* Byrthnoth, que fue derrotado y muerto luego de valerosa resistencia. Este acontecimiento se recuerda en dos fuentes casi contemporáneas: la latina *Vita Oswaldi* compuesta por un monje de Ramsey, y la anglosajona *Lay of Maldon*, a veces considerada como el poema guerrero más grande en lengua inglesa. En todo caso es la expresión clásica del heroico *ethos* aristocrático, que puede verse en *Beowulf* y en el *Fight at Finnesburg* y en la poesía escandinava más antigua. La muerte del héroe y los discursos de sus compañeros, dispuestos a morir con su señor, pertenecen a esta tradición al punto de que reproducen exactamente la situación, las reacciones emocionales y las fórmulas poéticas de la antigua poesía heroica del norte pagano. Pero, en la otra fuente, el cronista monástico presenta a Byrthnoth como campeón cristiano de su país contra los paganos, cuya piedad y buenas obras lo fortalecen. Y ambas versiones son esencialmente correctas, ya que Byrthnoth no era sólo un gran guerrero, sino un devoto cristiano como su sobrino Aethelwine, «amigo de Dios», y fue venerado durante siglos por los monjes de Ely como uno de sus más grandes benefactores.

Aquí vemos los dos elementos componentes de la nueva cultura feudal coexistiendo en su estado más puro, sin mezcla ni confusión. Pero en los territorios del antiguo Imperio carolingio, sobre todo en Francia septentrional, que fue el foco de la nueva sociedad, un proceso de fusión estaba ya muy adelantado dando nacimiento a nuevas instituciones, nuevas ideas y a una nueva tradición literaria. Aquí el surgimiento de la cultura feudal representa el traslado a formas específicamente cristianas del espíritu de la antigua tradición guerrera del norte, de modo que el dualismo cultural que había caracterizado a Europa occidental durante los últimos cuatro o cinco siglos fue finalmente superado.

Esta actividad creadora de la nueva cultura feudal encuentra su cabal expresión literaria en la nueva épica —la *chanson de geste*— que apareció en esta época en el norte. Es tal vez el único y sin duda el más destacado ejemplo de una genuina poesía heroica surgiendo en su tiempo histórico y relacionándose con personas y acontecimientos históricos. Es cierto que las *chansons* existentes datan principalmente del siglo XII, mientras el tema fundamental deriva de la tradición y de las leyendas de la época carolingia; pero es en esencia la poesía de la sociedad feudal, que surgió de las ruinas del Imperio carolingio, reflejando las condiciones sociales de este período del mismo modo que la poesía heroica septentrional refleja las tradiciones sociales de la época de las invasiones bárbaras.

Así su mundo es ya arcaico, y en muchos aspectos está más emparentado con el mundo poscarolingio que con el mundo del siglo XII al que pertenecen los poemas existentes. En todos ellos, por ejemplo, se destacan los lazos de parentesco como en la antigua sociedad tribal. Cuando Ganelón es juzgado por su traición, treinta deudos suyos son sus garantes y juran en su favor, y cuando su campeón es derrotado en el duelo judicial, se ahorca a treinta —ejemplo del principio de solidaridad familiar que excede todo lo que puede encontrarse en los códigos legales bárbaros—.

Del mismo modo encontramos en plena vigencia la vieja ley germana sobre hechos de sangre y el derecho del pariente al pago del precio de la sangre. Aun una *chanson* tan tardía como *Garin de Lorena* da una viva pintura de las consecuencias que puede acarrear un homicidio aunque involuntario: los mensajeros cabalgan de un extremo al otro de Francia llamando a tíos, primos y vasallos para vengar a su pariente o señor, y el inocente asesino realiza ineficaces esfuerzos para entrar en componenda pagando un enorme *wergeld*. También en *Raúl de Cambrai,* el interés se concentra en el trágico conflicto entre el vínculo de parentesco y el vínculo feudal de fidelidad que obliga a Bernier, el vasallo, a matar a Raúl, su señor. Puede preguntarse dónde, en todo esto, se halla el nuevo espíritu cristiano, pues las *chansons de geste* son bárbaras en la misma medida en que lo era la propia sociedad feudal —más bárbara en ciertos aspectos que el espíritu cortesano de la antigua épica germana—. Pero mientras la antigua poesía heroica se mantenía en su propia tradición hereditaria y no conocía lealtad alguna fuera de los vínculos de sangre y adhesión personal, la nueva literatura reconocía implícitamente la existencia de una ley más alta y de una lealtad espiritual más amplia.

El motivo dominante de las *chansons de geste* —al menos del ciclo inicial y más famoso— no es la venganza personal o la «vendetta» familiar, sino la guerra de los cristianos contra los infieles: *gesta Dei per Francos.* Las guerras carolingias contra los sarracenos de España ocuparon el mismo lugar preponderante en la tradición épica del feudalismo que la guerra de Troya en la de la antigua Grecia. Y esto más que ninguna oposición nacional de franceses contra alemanes, o de normandos contra ingleses, fue la raíz del nuevo patriotismo de Europa feudal. Este sentimiento patriótico tiene un carácter religioso más que político, ya que no se relaciona con ningún Estado existente, sino con la gran sociedad cristiana en su totalidad, y por ende introduce un nuevo elemento espiritual

en el *ethos* bárbaro de la cultura guerrera. Las hazañas bélicas de los campeones no tienen un fin en sí mismas, se realizan en servicio de la Cristiandad, *et la loi Deu essaucier et monter.* El caballero que muere en la batalla por la fe no es sólo un héroe sino un mártir, como explica el arzobispo Turpin a Rolando y sus compañeros en Roncesvalles. «Señores barones —dice—, Carlos nos dejó aquí. Por nuestro rey debemos morir. Ayudad a sostener a la Cristiandad. Tendréis batalla, estad seguros, pues con vuestros ojos veis a los sarracenos. Confesad vuestros pecados y agradeced a Dios. Yo os absolveré en bien de vuestras almas. Y si morís, seréis santos mártires. Sitio tendréis en lo alto del paraíso»[61]. Del mismo modo, cuando Vivien es derrotado en la batalla de Archamps, se arrepiente de haber rogado a Nuestra Señora para que le conservara su propia vida, cuando Dios mismo no lo hizo sino que sufrió la muerte en la cruz por nosotros, por salvarnos de nuestros enemigos mortales; en cambio ruega para conservar su fe hasta el momento en que muera sin temor[62].

En forma semejante la introducción de motivos religiosos moralizó la relación feudal, es decir, el vínculo entre el caballero y su señor. Uno de los más grandes obispos reformistas de los comienzos del siglo XI, Fulberto de Chartres, explica en su carta a Guillermo el Grande de Poitou cómo la relación feudal constituye un complejo, de derechos y deberes morales recíprocos, basados en

[61] *Seignurs baruns. Carles nus laissat ci./ Pur nostre rei devum nos ben murir./ Chrestientet aidez a sustenir./ Bataille avrez, vos en estes tuz fiz,/ Kar a vos oilz veez les Sarrazins./ Clamez vos culpes, si preies Deu mercit./ Asoldrai vos pur vos anmes guarir./ Se vos murez, esterez seinz martirs./ Seiges avrez el greignor pareis.* Chanson de Roland, 1127-1135.

[62] *Qant l'out dit, les bers se repentid./ Mult pensai ore que fols e que brixs/ One mun cors quidai de la mort garir,/ Quant Dampnedeu meïsmes net fist,/ Que pur nus mort en sainte croiz soffri,/ Pur nus raindre de noz mortels enemis./ Respit de mort, Sire, ner dei jo rover/ Car a Tei meïsme nel voilsis pardoner./ Tramettez mei, Sire Williame al curb nes,/ V Loowis que France ad a garder./ Par lui veintrum la bataille champel.* Chançun de Williame, 816-826.

el *sacramentum fidelitatis;* y puesto que la relación era en principio un contrato personal libre, dependía inevitablemente mucho más de sanciones morales que lo que ocurriría con una relación política ordinaria. Y así el antiguo motivo bárbaro de lealtad personal hacia el jefe guerrero se reforzó mediante consideraciones religiosas superiores, de modo que al final el caballero se convierte en una persona consagrada, comprometida no sólo a ser fiel a su señor, sino a ser el defensor de la Iglesia, la viuda y el huérfano, como se describe en la ceremonia *ad benedicendum novum militem* en los pontificales de la Edad Media.

De este modo el caballero se separó de su trasfondo bárbaro y pagano e ingresó en la estructura social de la cultura cristiana; se lo consideró uno de los tres órganos indispensables de la sociedad como el clérigo y el campesino, cada uno de los cuales, según dice Gerardo de Cambrai, necesita los servicios de los otros en tanto miembros del mismo cuerpo. Y aunque esto haya tenido poca influencia inmediata en la conducta efectiva del guerrero feudal, proporcionó un arquetipo espiritual que finalmente transformó los valores y las ideas de la sociedad medieval.

Al mismo tiempo, el período que vio surgir la institución de la caballería fue también testigo de un intento organizado para limitar o suprimir los males que resultaban de la guerra privada y de la anarquía feudal, instituyendo la paz de Dios y la Tregua de Dios. Este movimiento parece haber comenzado con los obispos de Francia central y meridional, quienes en el sínodo de Charroux, en 987, formularon por primera vez el anatema contra los saqueadores de la Iglesia y contra los que robaban sus rebaños a los campesinos. Pero la abadía de Cluny estuvo asociada desde el comienzo al movimiento y su gran abad, san Odón, juntamente con el reformador de Lorena, Ricardo de San Vannes, trató de extender el movimiento a Francia septentrional y oriental. En todas partes los

obispos tomaron la iniciativa de establecer esas ligas pacíficas, cuyos miembros juraban proteger las vidas y propiedades de los no combatientes, sobre todo del clero y de los campesinos.

Radulf Glaber ha descrito el entusiasmo con que el pueblo se precipitaba en estas asambleas, gritando: «paz, paz», y los nobles versos que Fulberto de Chartres compuso sobre este tema muestran el espíritu que animaba al movimiento:

«Oh rebaño de pobres —escribe—, da gracias a Dios Todopoderoso, quien, fuerte para renovar no menos que para crear, endereza una época abandonada al mal. Te auxilia en tu largo esfuerzo, oh hombre agobiado, dándote nueva paz y quietud. Ahora los nobles que desde hacía mucho habían abandonado el freno de la ley, toman la resolución viril de hacer el bien. La idea de la horca detiene la mano del ladrón, y el viajero desarmado canta en voz alta en presencia del salteador. Se podan de nuevo las crecidas viñas y la tierra inculta es cultivada. La lanza se convierte en podadera y la espada en reja de arado: la paz enriquece al inferior y empobrece al orgulloso. ¡Salve, Santo Padre, y otorga la salvación a todo el que ama la quietud de la paz. Pero a aquellos que aman la guerra, destrúyelos con el poder de tu mano derecha, enviando al infierno a los hijos del demonio!»[63].

Sin duda este poema se vincula a los esfuerzos del rey Roberto el Piadoso (996-1031) por ampliar el movimiento de paz. Éste no sólo lo apoyó en su propio reino, sino que hizo un serio intento por extenderlo a toda la Cristiandad, de acuerdo con el emperador san Enrique II, que era también un gran protector del movimiento de reforma religiosa.

Pero esta iniciativa para suprimir los males de la guerra privada mediante una acción directa de los obispos y de los creyentes, es más significativa como síntoma del nacimiento de un nuevo espíritu que

[63] *Analecta hymnalogica*, L, p. 288. Raby, *Christian Latin Poetry*, 261-262.

como método efectivo de reforma social. El elemento guerrero era demasiado poderoso en la sociedad feudal para ser suprimido por ligas de paz juramentada, a menos que éstas se transformaran en un movimiento revolucionario, como fue en realidad el caso de la gran liga de los capuchinos de Auvernia en el siglo XII.

Mucho más éxito tuvo el intento realizado por la Iglesia para encontrar una nueva salida a las energías bélicas de la sociedad feudal, volviéndolas contra los enemigos externos de la Cristiandad. La proclamación de la Cruzada para la reconquista de Jerusalén por Urbano II en el concilio de Clermont en 1093, produjo una ola de entusiasmo religioso que si bien apelaba a los instintos naturales de los impenitentes guerreros feudales no por eso era menos real. De acuerdo con Foucher de Chartres, el Papa vinculó con su llamamiento las ideas relativas al movimiento de paz y de la Tregua de Dios; invitó a los enemigos de la paz y a los hombres que vivían de la espada a merecer el perdón de sus pecados convirtiéndose en soldados de Cristo y derramando su sangre al servicio de la Cristiandad.

Por primera vez la sociedad feudal había encontrado un objetivo que trascendía el particularismo local y unía a la Cristiandad occidental en una empresa común bajo la dirección de la Iglesia. En muchos aspectos fue un solo movimiento que resultó de la combinación de un movimiento popular espontáneo con cierto número de expediciones militares organizadas, e inspiradas en propósitos políticos. Para un observador objetivo como Ana Comnena, que describió la Cruzada desde el punto de vista de una civilizada princesa bizantina, se asemeja a una nueva ola de invasión bárbara:

«Todo el occidente —escribe— y todas las tribus bárbaras que viven en el extremo más alejado del Atlántico y las Columnas de Hércules, habían emigrado al Asia a través de las zonas intermedias de Europa, viajando con toda su casa... Estos soldados francos

estaban acompañados de una hueste desarmada más numerosa que las estrellas o la arena, llevando palmas y cruces en sus hombros —y también mujeres y niños—. Parecían muchos ríos fluyendo desde todos lados e iban avanzando hacia nosotros a través de Dacia, generalmente con todas sus huestes»[64].

Pero una ola desordenada de excitación popular no puede explicar el éxito de la primera cruzada. En cualquier época hubiera sido una hazaña de primera magnitud enviar un ejército por vía terrestre desde Francia a Antioquía y Jerusalén, a través de Asia Menor, derrotar a las fuerzas turcas y egipcias y establecer una cadena de Estados cristianos a lo largo de la costa siria, y, en el interior, en lugares tan alejados como Edesa, sobre el Éufrates. Esto señala un momento capital en la historia de Occidente: pone término a los largos siglos de debilidad, aislamiento e inferioridad cultural y reintroduce a los nuevos pueblos de la Cristiandad occidental en los antiguos centros culturales del Mediterráneo oriental.

Esta hazaña se hizo posible sólo por la poderosa fuerza unificadora de la pasión religiosa. Y aunque se trataba de la religión de las *chansons de geste* más que de la religión de la reforma monástica, el movimiento cruzado ayudó a establecer un lazo de simpatía e interés común entre ellas, pues el gran Papa cluniacense, Urbano II, inició la primera cruzada en un momento crítico de la historia de la lucha entre Papado e Imperio, cuando el emperador y los reyes de Francia e Inglaterra estaban bajo sentencia de excomunión, y, por consiguiente, la Cristiandad no podía considerarlos como sus jefes. Y en la segunda generación de las Cruzadas, san Bernardo, el más grande de todos los reformadores monásticos, asumió el papel principal en la predicación de la Cruzada y además dio su consejo y apoyo poderosos a la nueva Orden militar del Templo, que

[64] Anna Comnena, *Alexiad*, XV. [El autor sigue la traducción de E.A.S. Dawes, en la que basamos la nuestra; ndt.]

expresó del modo más completo el ideal religioso de la caballería cristiana.

Las grandes órdenes militares, como las Cruzadas mismas, fueron un puente entre la sociedad laica y la eclesiástica. Mientras el feudalismo había tendido a secularizar la Iglesia asimilando el beneficio del obispo o del abad al feudo del barón, las Cruzadas y las órdenes militares introdujeron los principios religiosos del voto y de la obediencia voluntaria en la institución de la caballería. El cruzado, por su voto, estaba desligado de todas sus obligaciones feudales y territoriales y se convertía en soldado de la Iglesia y de la Cristiandad. Para evitar el peligro de anarquía resultante de esta emancipación de las obligaciones feudales, la institución de las órdenes militares facilitó un nuevo principio de autoridad y organización basado en concepciones estrictamente religiosas, similares a las de las órdenes monásticas. El nuevo estamento social creado por estas instituciones era internacional y pertenecía a toda la Cristiandad, no al Imperio o a los reinos. Por ende, el surgimiento y caída de las grandes órdenes militares, particularmente la de los templarios, señala el progreso y la declinación de las tendencias unitarias en la Cristiandad medieval.

Mientras continuaron las Cruzadas, la unidad del mundo cristiano se expresó en una dinámica actividad militante que satisfacía los instintos agresivos del hombre occidental, y al mismo tiempo los sublimaba en términos de idealismo religioso. Así las Cruzadas reflejaban lo mejor y lo peor de la sociedad medieval: la avidez agresiva de un Bohemond o un Carlos de Anjou y la abnegación heroica de un Godofredo de Bouillon y un san Luis.

Esta ambivalencia era igualmente característica de la institución de la caballería, que sobrevivió largo tiempo a las Cruzadas y dejó huella permanente en la sociedad y en la cultura europeas. Cada una de las grandes civilizaciones mundiales se ha enfrentado con el problema de reconciliar el *ethos* agresivo del guerrero con los

ideales éticos de una religión universal. Pero en ninguna de ellas la tensión fue tan vital e intensa como en la Cristiandad medieval, y en ninguna parte el resultado ha sido más importante para la historia de la cultura. No se trataba ya, como en la época de las invasiones bárbaras, de una tensión entre dos sociedades y dos elementos sociales, entre el *ethos* guerrero de los conquistadores paganos y la cultura cristiana de una población conquistada y más civilizada. Al contrario, en la sociedad feudal la tensión existía *dentro* de la misma sociedad y aun dentro de la misma clase. Vemos por ejemplo, en la *Historia eclesiástica* de Orderico Vitalis, cómo el mismo estrato social y aun las mismas familias producían ascetas y guerreros, jefes de reforma monástica y barones salteadores, de modo que el carácter individual más bien que la tradición colectiva era el factor decisivo.

Así la tensión entre los dos ideales y las dos formas de vida se trueca ahora en una tensión psicológica interna, que a veces se manifestaba por la conversión individual del caballero en monje, pero que más a menudo cobraba el aspecto de cierto compromiso entre los dos ideales, como el voto de cruzada, la pertenencia a las órdenes militares o el intento de transformar la caballería en el arma secular de la Iglesia y del poder espiritual. La regeneración gradual del *ethos* heroico por influencia de la Iglesia encuentra su expresión literaria en las *chansons de geste*, que representan el espíritu auténtico de la sociedad feudal, en contraste con la poesía romántica de los trovadores y la épica cortesana, que parecen pertenecer a un mundo enteramente distinto.

La época de las Cruzadas vio también el desarrollo de un nuevo ideal secular de la caballería, antítesis directa del ideal que tenía san Bernardo de una caballería cristiana y de la disciplinada austeridad de las órdenes militares; pero al mismo tiempo difiere profundamente del heroísmo bárbaro de los guerreros feudales nórdicos.

El nuevo ideal es una creación del sur. Surgió del contacto entre la sociedad feudal del Languedoc y la civilización superior del Mediterráneo occidental, zona que era todavía el centro de la cultura islámica de Occidente. Se manifestó en una nueva forma de vida y en una nueva literatura —la poesía lírica de los trovadores— que había de tener inmensa influencia, no sólo en la literatura sino también en las normas de conducta de Occidente.

Los rasgos distintivos de este nuevo movimiento eran el culto de la cortesía y el culto del amor. Sobre todo, se preocupaba por el refinamiento de la vida, por la creación de un nuevo tipo de conducta social que se centraba en el ideal del amor romántico; se apoyaba en un complicado código de modales que parece exagerado y sutil aun para las normas modernas, y que debió estar en agudo y sorprendente contraste con la brutalidad y la violencia que todavía caracterizaban a la sociedad feudal.

Así el nuevo movimiento presenta todos los rasgos de una planta exótica. No tiene raíces en la cultura medieval de Occidente. No es cristiano, ni latino, ni germánico. Aparece bruscamente en el sudoeste de Francia, hacia la época de la primera Cruzada, sin ninguna preparación o desarrollo previo. Sin embargo, debe de haber tenido una prehistoria —como se ve en su expresión literaria, tan exótica y original como los ideales sociales que encarna—, pues la lírica de los trovadores, en la más antigua de sus formas conocidas, posee todos los signos de una tradición estilística y literaria que ya había alcanzado madurez[65].

He sostenido en otra parte[66] que los orígenes del nuevo estilo deben buscarse en la rica y brillante sociedad de la España musulmana, con la cual los duques de Aquitania habían estado en contacto

[65] Cf. Guillermo IX de Aquitania, n. VI, VII y X de la edición Jeanroy, en *Classiques Français du Maye Âge* (1927).

[66] «The origins of the Romantic Tradition», *Mediaeval Religion*, pp. 121-154 (1935).

cuando anexaron el ducado semiespañol de Gascuña después de 1030, y cuando realizaron su cruzada contra los moros de Zaragoza, terminada por la conquista de Barbastro en 1064.

Es imposible discutir aquí los argumentos en pro o en contra de la influencia de la cultura islámica occidental en la literatura provenzal y en el nuevo ideal cortesano. Sólo puedo referirme a los aspectos más generales del proceso de compenetración cultural que tuvo lugar en este período. Es indiscutible que a pesar de la intolerancia mutua de ambas culturas los jóvenes pueblos occidentales a veces asimilaron la cultura superior y más refinada de la otra civilización, que era más antigua. Esto se ve en el caso de la transmisión de la filosofía y la ciencia árabes durante el siglo XII por medio de las escuelas de traductores de Toledo y otras partes. Y si así sucedía en la sociedad clerical, que estaba más en guardia contra la infiltración de doctrinas extrañas, es probable que la sociedad laica estuviera mucho más dispuesta a aceptar la influencia de una cultura superior en asuntos no relacionados directamente con la religión o la política.

La civilización del Mediterráneo meridional, que había alcanzado su mayor desarrollo en la época del califato fatimida y del califato de Córdoba en los siglos X y XI, produjo inevitablemente una profunda impresión en los hombres del norte, que sólo conocían la vida dura e incómoda del castillo feudal. Y en la época de las Cruzadas, cuando el Mediterráneo se abrió otra vez a la navegación occidental y cuando las repúblicas marítimas de Italia se hicieron ricas por el comercio con tierras islámicas, no faltaron intercambios entre ambos mundos.

Hay un pasaje encantador en la crónica de fray Salimbene, en el que describe la breve y única visión que tuvo de este tipo de vida en una de las ricas casas orientalizadas de la gran ciudad comercial de Pisa.

«Cuando íbamos mendigando pan con nuestros canastos llegamos a un patio, en el que entramos. Había una frondosa viña que

se extendía por encima de nuestras cabezas. Era delicioso ver su verdura, era agradable permanecer bajo su sombra. Había leopardos y otras bestias raras de allende los mares que contemplamos, pues es un placer ver lo nuevo y extraño. Y había jóvenes y muchachas de encantador aspecto, en la flor de su juventud, vestidos ricamente.

»Tenían en sus manos violines, violas, cítaras y otros instrumentos con los que tocaban melodías, acompañando la música con gestos apropiados. Nadie se movía ni hablaba, todos escuchaban en silencio. Y la canción era tan nueva y deliciosa, tanto por los versos como por la variedad de las voces y las maneras de los cantantes, que henchía el corazón de alegría. Nadie nos habló. Nosotros no les dijimos nada. La música de las voces y de los instrumentos no cesó durante todo el tiempo que permanecimos allí, y nos quedamos largo rato, y no sabíamos cómo irnos. No sé (Dios lo sabe) de dónde venía esta visión de tanto deleite, pues yo nunca había visto nada parecido, y no me ha sido otorgado verlo nunca de nuevo»[67].

Puede objetarse que esta escena ocurrió en la cristiana Italia, no en la España musulmana. Pero ilustra mi tesis de que las formas de cultura meridionales y musulmanas penetraron en la Cristiandad medieval. En la época de Salimbene se desarrollaba el mismo proceso, aunque en una escala mucho mayor, en las cortes del emperador Federico en Sicilia y Apulia, y en el siglo anterior los reyes normandos de Sicilia habían ido aún más lejos en la adopción de formas exteriores de la vida cortesana del mundo islámico, mostrándose generosos protectores de los sabios y literatos musulmanes. Hay, además, algunos testimonios fragmentarios de que en el siglo XI esta cultura meridional ya había hecho valer su encanto

[67] *Chronica Fratris Salimbene de Adam*, ed. Holder-Egger, M.G.H. SS., XXXII.

sobre sus conquistadores, pues Ibn Bassam, el historiador portugués musulmán[68], ha conservado el vivo retrato de uno de los jefes de la cruzada de Aquitania en 1064, sentado en un diván con vestidos orientales mientras escuchaba embelesado a una mora cantándole en árabe.

A través de la música, de la poesía y de la visión de una forma de vida novedosa y deliciosa, la influencia de la cultura superior del Mediterráneo meridional penetró en la sociedad feudal. La cultura cortesana y la poesía provenzal fueron las conductoras de este espíritu exótico. No sólo eran extrañas a las antiguas tradiciones de la caballería feudal, sino también hostiles a sus ideales espirituales. Y contra el ascetismo y las preocupaciones por el más allá, dominantes en el pensamiento cristiano e inspiradoras del ideal de cruzada de san Bernardo, su espíritu era francamente terrenal y hedonista. Amor y honor, riqueza y liberalidad, belleza y alegría, eran ahora los verdaderos fines de la vida, en comparación con los cuales el gozo del cielo y las penas del infierno resultaban pálidos y desdibujados.

Así la cultura cortesana fue una especie de anticruzada, un movimiento de propaganda para el desarrollo de una nueva cultura aristocrática secular, de sentido opuesto al de las Cruzadas, pero que seguía los mismos caminos: desde el Mediterráneo hacia Francia septentrional e Italia, y, finalmente, a Alemania, Inglaterra y Gales. Es posible seguir detalladamente la huella de esta difusión, por lo menos en uno de sus importantes canales, pues la heredera de Aquitania, nieta del primer trovador, Eleonor de Poitou, fue sucesivamente reina de Francia y de Inglaterra, y sus hijas fueron María de Champaña, Alix de Blois y Matilde de Sajonia. Bajo su protección estas cinco cortes se convirtieron sucesivamente en

[68] Cita la obra perdida de Ibn Hayyan, el gran historiador español, que fue contemporáneo de los acontecimientos descritos.

centros de difusión de la cultura y literatura cortesanas de la Europa septentrional.

Estos hechos ofrecen notable ejemplo de un movimiento puramente cultural en el sentido más estricto del término; movimiento que no era autóctono ni estaba inspirado por fines religiosos, sino que pertenece íntegramente a la región intermedia del arte y de la conducta social conscientes. Por anómalos que sean estos movimientos en relación con el desarrollo de las grandes culturas mundiales, no carecen de importancia, como se ve en ciertos aspectos de la cultura helenística y renacentista. Pero el caso de la cultura cortesana de Europa medieval se destaca particularmente debido al hecho de que coincide con el movimiento creador de la religión medieval y lo penetra. El resultado fue un conflicto y una tensión en el centro mismo de la cultura occidental entre dos concepciones de la caballería y dos tipos opuestos de conducta.

Este conflicto se complicó por el hecho de que se superponía a otro, más antiguo, entre el ideal del guerrero bárbaro y el del caballero cristiano, al que me he referido antes. Así, cuando la cultura cortesana llegó al norte en la segunda mitad del siglo XII, estas oposiciones se expresaron en la nueva literatura romántica que surgía en la corte angevina y en las cortes de Francia septentrional y Flandes, así como en las regiones occidentales y meridionales de Alemania. La leyenda arturiana, creada como una especie de mito nacional por la dinastía anglonormanda angevina, dio libre vuelo a la imaginación de la nueva escuela poética y llegó a ser el centro de un amplio desarrollo de la épica y del romance cortesanos. Pero aquí, aun desde el comienzo, vemos a un poeta como Chrétien de Troyes aceptando los ideales exóticos de la nueva poesía cortesana por deferencia hacia su protectora, María de Champaña. «Materia y estilo —dice— me son dados y suministrados por la condesa. El poeta trata simplemente de expresar sus preocupaciones y propósitos».

Finalmente, en el gran ciclo en prosa sobre Lancelot y la búsqueda del Graal —en el siglo XIII— la tensión entre el ideal cortesano y la tradición cristiana es del todo consciente y explícita, convirtiéndose en el tema central de todo este ciclo, como se ve en el dramático contraste entre Lancelot y Galahad, Camelot y Corbenic; entre la caballería mundana con su culto de la cortesía y su ideal desenfrenado del amor romántico, y la caballería celestial simbolizada por la búsqueda y la visión del Santo Graal. Pero aquí ya hay un intento de síntesis y reconciliación. Galahad es hijo de Lancelot y el último se adhiere, aunque sin éxito, a la búsqueda espiritual. Y sus ideales divergentes se vinculan mediante el mismo código de cortesía y las instituciones comunes de la «alta orden de caballería». Es fácil encontrar otros ejemplos de estos esfuerzos de reconciliación. Hugo de Berzé, el trovador arrepentido que se retractó en *La Bible au Seigneur de Berzé,* pudo defender al mismo tiempo el ideal de cortesía. «Risa y canción, justas, aventuras, y reuniones en la corte, tal era la costumbre. Sin embargo, entonces no por eso se perdía el paraíso, pues el que es colérico, sombrío y melancólico, bien puede perder el paraíso, y el que está lleno de alegría y alborozo bien puede ganarlo mientras se aparte del pecado»[69].

Sin embargo, la oposición entre los dos ideales se manifestó en forma trágica cuando la brillante sociedad que había dado nacimiento a la cultura cortesana cayó envuelta en sangre y ruina ante los cruzados del norte, dirigidos por el abad de Císter y Simón de Montfort. Y el conflicto cultural se reflejó en el contraste entre los caracteres de los jefes: por un lado, el débil y vacilante conde Raimundo de Tolosa y el disoluto rey Pedro de Aragón, uno y otro poetas y grandes protectores de la cultura; y por el otro, el bravo soldado del siglo XIII, el devoto y despiadado Simón de Montfort.

[69] *La Bible au Seigneur de Berzé,* 127.

La cultura cortesana del sur mostró su esencial fragilidad cuando afrontó la dura prueba de la guerra, y se encontró sin fin común ni jefe adecuado. Había tal vez una excepción: el joven Raimundo Rogelio de Beziers, primera víctima de la cruzada, cuyo destino se conmemora en el noble lamento de un trovador anónimo.

«Lo han asesinado. Nunca hubo crimen ni locura que pluguiera menos a Dios, como el acto de estos perros renegados de la raza de Pilatos que lo mataron. Él fue como Jesús, que murió por redimirnos. ¿Acaso no cruzó el mismo puente para salvar a su pueblo?

»Rico en linaje, rico en orgullo, rico en valor, rico en consejos, rico en proezas; nunca hubo hombre comparable a vos. En vos hemos perdido la fuente de gozo»[70].

Una característica del dualismo de ideales de la caballería es el hecho de que el poeta, ante una situación realmente trágica, abandona el estilo sofisticado y el *ethos* hedonista de la tradición provenzal, y vuelve a las imágenes e ideales de la caballería cristiana, y escribe más como cruzado que como trovador.

En realidad, desde el comienzo del siglo XIII los elementos exóticos y cristianos de la tradición caballeresca se interpenetran en inextricable confusión. Algunas de las expresiones más claras del hedonismo pagano de la cultura cortesana han de buscarse en la literatura nórdica, por ejemplo, en la exquisita obra maestra *Aucassin y Nicolette*, que parece pertenecer a Picardía o Hainault, aunque muestra claras huellas de influencia oriental. Y además, encontramos en Italia una profunda y fructífera asimilación de los ideales de la cultura cortesana por parte de la vida espiritual de la Cristiandad medieval. Vemos esto sobre todo en el caso de san Francisco, que debió más a la cultura indígena de los trovadores que a la cultura latina de las Escuelas y de las antiguas órdenes

[70] [El autor se apoya en la traducción de Jeanroy, *Poésie Lyrique des Troubadours*, II, 213; y nosotros seguimos la versión de Dawson; ndt.]

monásticas. En verdad, la vida de san Francisco muestra una trasposición del ideal de cortesía al plano superior de la vida cristiana, que si bien es consciente, está totalmente desprovista de artificio y de literatura. Así este ideal se libra de sus convencionales limitaciones aristocráticas y adquiere un significado cósmico trascendente.

«Marchaba con honor sobre las piedras —escribe el dominico Jacobo da Varazze, en el siglo XIII[71]— por amor de Aquel que se llama Piedra. Sacaba del camino los pequeños gusanos para que no fueran pisados por los transeúntes. En invierno mandó dar miel a las abejas para que no perecieran de hambre. Llamó a todas las bestias sus hermanos. Estaba lleno de maravillosa alegría por el amor de su Creador. Contemplaba el sol, la luna y las estrellas y los invocaba por el amor de su Hacedor»[72].

Hablaré más adelante de la influencia de san Francisco en la religión medieval. Aquí sólo quiero destacar la importancia decisiva de su vida en la espiritualización de la secular cultura cortesana, pues Francisco fue el verdadero creador de la unión viral de las dos tradiciones tan influyentes en el desarrollo de la espiritualidad y de la literatura vernácula de la Edad Media.

Pero no debemos sobrestimar la importancia de esta transformación espiritual, pues nunca superó totalmente el hedonismo secular de la cultura cortesana en su propio medio social. Este elemento secular sobrevivió a la declinación de la cultura provenzal y al surgimiento de la espiritualidad franciscana. Dominante en la caballería posterior —que Froissart describe tan bien y con tanta simpatía—, parece un brillante disfraz que oculta la corrupción de una sociedad agonizante, cuando consideramos los horrores de la peste negra y de la guerra de los Cien Años.

[71] *The Golden Legend,* por M.B. James de Voragine. [El autor cita la traducción de Chaucer, que nosotros ponemos en castellano; ndt.]

[72] *The Golden Legend.* [El autor cita la versión de Caxton, ed. Kelmscott, p. 897, y de ella traducimos; ndt.]

La secularización de la caballería se vio favorecida a la vez por la pérdida del ideal de cruzada y por el aumento de riqueza y lujo en la vida cortesana de Occidente, como se ve, por ejemplo, en la corte borgoñesa a fines de la Edad Media, de modo que la figura del caballero medieval se cambia casi insensiblemente en la del cortesano renacentista. Sin embargo, aun así los altos ideales de la caballería nunca se desacreditaron o perdieron del todo. Atravesaron la Baja Edad Media desde la *Vida de San Luis* por Joinville hasta la *Vida del buen caballero Boyardo* por el Leal Servidor, y desde Chaucer hasta sir Philip Sydney. Es posible que el elemento de dualismo y tensión, inherente desde un principio a la tradición caballeresca y cortesana, le diera un poder de adaptación y de supervivencia que no poseían las instituciones de la Cristiandad medieval a pesar de su mayor integración. Como quiera que fuese, es cierto que el ideal de la caballería cristiana siempre ha conservado su atractivo para nosotros y su influencia en los tipos éticos occidentales; no lo impidieron ni las críticas de moralistas como Ascham ni la trágica ironía de los más grandes espíritus del Renacimiento: Cervantes y Shakespeare.

Capítulo Noveno
LA CIUDAD MEDIEVAL: COMUNA Y GUILDA

El desarrollo de la sociedad feudal y de las instituciones que se relacionan con ella, especialmente la institución de la caballería, representa sólo un aspecto del renacimiento de la cultura occidental en la Edad Media. No menos importante fue el resurgimiento de la ciudad, que transformó la vida social y económica de Europa occidental. Durante la «Edad oscura», y especialmente en la época carolingia y poscarolingia, Europa occidental se había convertido casi enteramente en una sociedad agraria, en la cual la vida de la ciudad desempeñaba quizás un papel menos importante que en ninguna otra sociedad que haya alcanzado un nivel semejante de civilización. Desde el siglo XII en adelante el mundo medieval fue una vez más un mundo de ciudades en el que la vida urbana y el espíritu cívico eran apenas menos intensos que en la época clásica de Grecia y Roma. No fue la ciudad medieval una repetición de cosa alguna que hubiera existido antes. Fue una nueva creación, distinta a las ciudades de la Antigüedad o a las de los tiempos modernos, e inclusive diferente, aunque en menor grado, de los tipos de ciudades que se encontraban en Oriente en la misma época.

Este nuevo tipo de ciudad tuvo considerable influencia en el desarrollo religioso de Europa occidental durante estos siglos de

formación. El difunto Ernst Troeltsch, siguiendo a Max Weber, llegó a sostener que fue la ciudad medieval la primera en crear las condiciones favorables para la cristianización completa de la vida social, que no habían existido ni en la cultura ciudadana del mundo antiguo, basada en la esclavitud, ni en la sociedad agraria feudal, construida en gran parte por el fuerte a expensas del débil.

Según Troeltsch, sólo en el momento en que la ciudad —surgida de la desintegración y el superávit del régimen agrario del feudalismo— logró unir su variada población —salida de las clases sociales más diferentes—, el terreno estuvo preparado para que las mejores cualidades de la sociedad medieval se purificaran de la crudeza y de la violencia del feudalismo. La condición misma de su existencia, como asociación esencialmente económica, es la paz, la libertad y el interés común de todos los ciudadanos, juntamente con la libertad de trabajo y la fundamentación de la propiedad en el esfuerzo y la habilidad personales.

En todos estos aspectos la ciudad correspondía en gran medida a las aspiraciones de la ética cristiana. Como comunidad de trabajo, pacífica y no militarizada, usando el elemento militar sólo para su defensa y todavía desprovista de rasgos capitalistas urbanos, la ciudad medieval era un modelo de sociedad cristiana tal como la encontramos en la teoría tomista. Desde el punto de vista económico y político el período de cultura cívica que comienza en el siglo XI puede considerarse como preparación y base del mundo moderno. Pero para el historiador de la vida religiosa y ética aparece también —con sus catedrales y su intensa vida eclesiástica, sus cofradías y guildas religiosas, su cuidado por el bienestar espiritual y material de sus habitantes, y con sus instituciones educativas de caridad— como el punto culminante del desarrollo del espíritu medieval[73].

[73] E. Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, pp. 250-251. [Hay trad. italiana: *Le dottrine sociale della chiesa e dei gruppi cristiani* (1941).]

Es fácil mostrar el reverso de este desarrollo: la intensidad de los conflictos de clase y la ferocidad de la lucha intestina que muestran las crónicas de las ciudades italianas y flamencas. Sin embargo, hay varios factores en el desenvolvimiento de la ciudad medieval que confirman el veredicto favorable de Troeltsch.

En primer lugar la ciudad, como el monasterio, era un oasis de seguridad y paz en un mundo de inseguridad y guerra. Era un lugar de refugio donde los que no amaban la guerra podían reunirse bajo la protección eclesiástica. Las primeras ciudades de la época carolingia debían su existencia a la Iglesia. Eran la residencia de los obispos y el centro administrativo de la diócesis, e inclusive contenían un número de monasterios además del capítulo y la escuela episcopal. Fuera de los eclesiásticos, sus servidores y la guarnición de caballeros y gente armada encargados por el obispo o el conde de defender las murallas, no había prácticamente ninguna clase urbana independiente. La ciudad carolingia no era un centro económico, fuera de su mercado, que proveía a las necesidades vitales de sus habitantes. De hecho era una especie de ciudad-templo, como existían en tiempos prehistóricos en Mesopotamia o más tarde en Asia Menor.

El elemento distintivo en la vida de la ciudad medieval posterior —la clase mercantil— no apareció hasta los siglos X o XI, y aun su importancia estaba a menudo confinada a ciertas regiones favorecidas, sobre todo las costas del Mediterráneo occidental, la llanura de Lombardía, y los valles del Escalda, el Mosa y el Rin, y en Europa oriental a las dos grandes rutas comerciales que unían el Báltico con los mares Caspio y Negro por la vía del Volga, del Dnieper o del Don.

En Europa occidental estos nuevos aspectos históricos generalmente se basaban en el principio de asociación voluntaria bajo protección religiosa, un principio particularmente adaptado a las necesidades de las nuevas clases que no tenían ningún puesto en la jerarquía territorial del Estado feudal. Estas asociaciones ostentaban

un doble carácter: por un lado nacían del compañerismo de las carreteras, donde los hombres deben viajar en grupo para protegerse mutuamente, formando caravanas de peregrinos o mercaderes; y, por el otro, de la asociación religiosa voluntaria, la hermandad, *charité* o guilda, que se organizaba con propósitos caritativos o sociales, bajo el patronato de algún santo popular.

El desarrollo de la vida ciudadana medieval en Europa nordoccidental se debió en primer lugar a asociaciones de este tipo. Tales grupos de mercaderes se encontraban en Flandes, ya en el siglo X, establecidos bajo los muros de una fortaleza feudal o de una ciudad eclesiástica, y al crecer el movimiento comercial se difundieron a través de Europa nordoccidental y central. Poco a poco las asociaciones mercantiles libres y voluntarias comenzaron a intervenir en forma no oficial en todos los asuntos de las nuevas comunidades. De este modo produjeron espontáneamente los órganos de un nuevo gobierno municipal que era completamente distinto a todo lo conocido por la ciudad-estado clásica o el Estado territorial feudal, puesto que desde su origen fue el órgano constitucional de la única clase no privilegiada. El grupo voluntario de mercaderes se reunía, dirigido por su jefe electo, para discutir asuntos de interés común, y recaudaba fondos para sus necesidades colectivas. A medida que crecía en riqueza y número, tendía a convertirse en una organización autárquica que podía llevar una existencia independiente, al margen de los órganos regulares del Estado feudal. Y como los mercaderes adquirían más poder y se acostumbraban cada vez más a la acción común, finalmente aspiraron a tomar las funciones políticas, jurídicas y militares que habían pertenecido anteriormente en forma exclusiva al obispo, al conde o a los representantes del Estado feudal.

De este modo nació la *commune*, una de las mayores creaciones sociales de la Edad Media. La comuna era una asociación en la cual

todos los habitantes de la ciudad, y no sólo los mercaderes, se comprometían por juramento a preservar la paz común, a defender las libertades comunes y a obedecer a los funcionarios comunes. En principio se parecía mucho a las «ligas de paz» juramentadas de que hablé en el último capítulo, aunque tuvo una finalidad más amplia y un carácter más permanente. Sus miembros se describían a sí mismos como «hombres de paz», «hermanos jurados» participantes de una «amistad recíproca», todos sujetos al deber de ayudar a sus hermanos en la necesidad común.

Pero aunque la comuna tuvo un aspecto decididamente revolucionario al afirmar la independencia popular contra la autoridad episcopal, estaba lejos de ser anticlerical en el sentido vulgar del término. Al contrario, tanto en Italia como en Francia septentrional y Alemania estaba íntimamente unida al movimiento de reforma eclesiástica, y a menudo, bajo la dirección de predicadores populares adictos a los ideales de Hildebrando, las ciudades se levantaron en armas contra sus obispos.

El ejemplo más notable de esto es la insurrección de los patarinos en Milán, que desempeñaron un papel tan importante en el movimiento reformista de 1065; su jefe fue Erlennbald, el primero de los nuevos tribunos, que gobernaba la ciudad «como un Papa y como un rey, por la espada y por el oro, por ligas juradas y pactos», como escribe un cronista hostil. En Lombardía, el movimiento comunal alcanzó su mayor desenvolvimiento, de manera que finalmente en 1176 las tropas de la Liga lombarda tuvieron fuerzas suficientes para enfrentarse al emperador Federico Barbarroja y derrotarlo en la batalla campal de Legnano. Aquí el movimiento comunal estaba inspirado por el mismo intenso entusiasmo religioso que caracterizó a las Cruzadas. Los hombres de Milán salieron a luchar por las libertades de su ciudad y por los derechos de la Santa Iglesia alrededor del Carroccio —la gran carreta de bueyes donde se celebró la

misa de campaña y que llevó el estandarte de san Ambrosio, paladín de la ciudad.

De hecho la alianza de la Liga lombarda con el Papado contra el Imperio señala el surgimiento de un nuevo poder en la sociedad medieval, y desde ese momento las ciudades intervienen de modo decisivo en la vida pública occidental.

Es cierto que las condiciones de Italia eran diferentes a las de Europa septentrional que he descrito hasta ahora. Pues en el mundo mediterráneo las tradiciones romana y bizantina de la vida ciudadana sobrevivían en un grado mucho más alto que en el norte, y no hubo nunca la misma tendencia a la separación de clases y al desarrollo de la ciudad como órgano de las clases específicamente económicas que encontramos en Europa septentrional.

En Italia los dirigentes de la ciudad pertenecían a la pequeña nobleza del campo circundante, y la lucha de clases precedió y se entremezcló con los conflictos y rivalidades de los nobles, que correspondían a las guerras privadas del feudalismo nórdico. Además, el hecho de que la Iglesia fuera en Italia una institución esencialmente ciudadana, que mantenía la tradición y generalmente preservaba las fronteras de la *civitas* romana, hizo que el lazo entre la ciudad y el campo fuera mucho más estrecho que en Europa septentrional, y acrecentó el sentido de unidad cívica y de patriotismo[74].

Por ende, en el curso de la Alta Edad Media, Italia se convirtió en la tierra de las ciudades-estado, comparable únicamente con la antigua Grecia por la riqueza y diversidad de su vida cívica. Desde las grandes repúblicas marítimas como Venecia, Pisa y Génova, que

---

[74] El símbolo de esta íntima relación entre Iglesia y Ciudad puede verse en el baptisterio común, que es un rasgo notable de las ciudades italianas, especialmente en Toscana, y vemos en Dante cómo el patriotismo cívico y la devoción religiosa del poeta se concentraban en él como si fuera el sagrado corazón de Florencia *(Paradiso,* XXV-1-11).

eran más ricas y poderosas que cualquier reino medieval, hasta las pequeñas ciudades situadas en las colonias de Umbría y las fronteras y que controlaban sólo unas pocas leguas cuadradas de territorio fértil, encontramos toda clase de comunidades, coincidiendo sólo en la intensidad de su patriotismo local. En todas ellas la participación de nobles y plebeyos en un régimen político común, produjo una vida social distinta a cualquiera de las de Europa septentrional. Sin duda el sentimiento de clase era fuerte, como había sido en la antigua Grecia, pero el conflicto no estallaba entre la burguesía urbana y la nobleza campesina como en el norte, sino entre las distintas clases que compartían la vida común de la ciudad.

Al comienzo la comuna se gobernaba por cónsules elegidos en la asamblea plenaria o *arrengo* de los ciudadanos. Pero a medida que el poder político de las ciudades aumentaba, los cónsules cayeron bajo la dependencia del Concejo de los ciudadanos principales, que eran nobles. Por otro lado, el aumento del comercio y la industria incrementaron la importancia de los comerciantes y artesanos, y ellos también exigieron una intervención en el gobierno de la ciudad. En el siglo XIII el pueblo, organizado en sus guildas, agrupado en amplias asociaciones como la Credenza de San Ambrosio en Milán, la Sociedad de San Faustino en Brescia, o la Sociedad de San Bassiano en Lodi, intentó quitar el control a los nobles. Finalmente, sobre todo en Toscana, los nobles se convirtieron en una clase perseguida, que era excluida de los cargos o expulsada de la ciudad, de modo que los desterrados políticos y los que carecían de franquicias se convirtieron en un elemento importante en la política de las ciudades italianas.

Esta actitud envidiosa de las clases o de los individuos que reclamaban una posición excepcional, caracterizó la vida comunal italiana y llevó a elaborar una serie de proyectos constitucionales para supervisión y control de los magistrados. Ésta fue la consecuencia

inevitable de la participación directa de todos los ciudadanos en la obra de gobierno, lo cual, como en la antigua Grecia, implicaba la rotación de las funciones y la corta duración de los cargos, así como el sistema muy democrático de elección por sorteo en lugar del voto.

El desarrollo político de las grandes ciudades marítimas siguió un curso diferente debido a que los nobles mismos estaban interesados en el comercio, de modo que hasta el Dogo de Venecia, que era el igual de los reyes y se casaba con princesas bizantinas o germanas, participaba como los otros venecianos en las aventuras comerciales. Estas ciudades habían encabezado el renacimiento económico del Mediterráneo, y tenían un punto de vista cosmopolita desconocido en cualquier otra parte de Europa occidental. Venecia, sobre todo, se había librado de la conquista y del control de los bárbaros durante la «Edad oscura», y en el siglo XI era aún en gran medida bizantina por su cultura y su vida social. El desarrollo de las ciudades occidentales, por otra parte, se veía trabado por el predominio del poderío musulmán en el Mediterráneo occidental, y el surgimiento de la prosperidad económica de Pisa y Génova dependía del comercio con España y el Norte de África más que del mundo bizantino. Al comienzo del siglo XII, Donizo de Canossa describía a Pisa como a una ciudad semioriental.

> *Qui pergit Pisas videt illic monstra marina,*
> *Haec urbs Paganis, Turchis, Libycis, quoque Parthis,*
> *Sordida, Chaldoei sua lustrant littora tetri.*

Sin embargo, estas ciudades también estaban en la avanzada cristiana contra el Islam, y sus pueblos estaban animados por un fuerte espíritu de cruzada que se expresa en los versos latinos de los poetas pisanos de los siglos XI y XII. Desde el punto de vista literario, estos

poemas son muy inferiores a la época del feudalismo nórdico en las Cruzadas —las *chansons de geste*—, pero por otro lado están muy cerca de los acontecimientos que relatan, y reflejan el carácter esencialmente cívico del movimiento de las Cruzadas en Italia. Ya una generación antes de la primera Cruzada, las ciudades de Italia repentinamente habían abierto las puertas que durante tanto tiempo separaron a Europa occidental del mundo mediterráneo civilizado, y la fundación del gran Duomo en Pisa en 1063, construido con los despojos de los sarracenos después de la conquista de Palermo, testimonia la combinación del orgullo cívico, la empresa comercial y el idealismo de las Cruzadas, que caracteriza a las repúblicas marítimas.

Los efectos de la reapertura del Mediterráneo al comercio y la navegación occidentales de ningún modo se confinaron a las ciudades marítimas italianas; las ciudades de Provenza y Cataluña, sobre todo Marsella y Barcelona, participaron en la expansión. Cuando Benjamín de Tudela visitó Montpellier en 1160 la encontró repleta de mercaderes cristianos y musulmanes venidos de todas partes —de Algarve, Lombardía, el Imperio, Egipto, Palestina, Grecia, Francia, España e Inglaterra—; y agrega que gente de todas las lenguas se reúne aquí, principalmente como consecuencia del tráfico de los genoveses y pisanos.

De este modo la influencia mediterránea penetró hacia el interior, desde Venecia y Lombardía y a través de los pasos a Germania; desde Pisa a Toscana, desde Génova a través del Monte Cenis, y desde la Riviera remontando el valle del Ródano hacia Borgoña y Champaña. Aquí los mercaderes del Mediterráneo se encontraban con los del otro gran centro de actividad económica de Occidente: las ciudades de Flandes, y las grandes ferias de Champaña se convirtieron durante el siglo XII en un centro de comercio internacional y en una *«clearing house»* para transacciones financieras entre hombres de nacionalidades diferentes.

A medida que esta corriente de comercio crecía en amplitud y profundidad, transformaba gradualmente la vida económica de Europa occidental. Nacían nuevas industrias, se fundaban nuevas ciudades, y las antiguas ciudades episcopales revivían y adquirían instituciones comunales. Desde las ciudades, la nueva vida se difundía a los campos cercanos, y en algunos casos se formaron comunas rurales en grupos de aldeas, como en el ejemplo bien conocido de la comuna de Laonnais, donde diecisiete aldeas adquirieron de Luis VII, en 1177, una carta de libertades comunales. Pero aparte de estos casos excepcionales, el resurgimiento de la vida ciudadana dio libertad al campesino, ya sea directamente, por la migración a las nacientes ciudades, o indirectamente, favoreciendo la sustitución del trabajo por los pagos en efectivo y aumentando las posibilidades de franquicias ciudadanas.

En esta atmósfera de renacimiento económico, de expansión de la vida comercial y de mayores oportunidades de libertad personal, tuvo lugar el gran florecimiento de la cultura religiosa de la Cristiandad medieval; florecimiento cuya expresión artística fue el nuevo estilo gótico de arquitectura y escultura que se originó en Francia septentrional en el siglo XII y que se difundió de un extremo al otro de Europa occidental durante los ciento cincuenta años siguientes.

Sin duda Viollet Le Duc iba demasiado lejos cuando definía la arquitectura gótica como la arquitectura de las comunas —arte laico inspirado por el nuevo espíritu de libertad popular—, puesto que los monjes, sobre todo los de la orden cisterciense, también participaron activamente en su primer desarrollo. Sin embargo, hay una relación íntima entre los dos movimientos, ya que el nuevo arte nacido en las regiones de Francia septentrional —donde el movimiento comunal era más fuerte— y las grandes catedrales que eran la culminación suprema del nuevo estilo, fueron los centros de

la vida cívica de las nuevas ciudades como en la ciudad-templo de la Antigüedad.

Además, el nuevo estilo se difundió y diversificó con la expansión de la vida urbana, hasta transformar, al final de la Edad Media, la apariencia de todas las ciudades de Europa septentrional y occidental e inspirar a la nueva arquitectura cívica de los Países Bajos y de las ciudades hanseáticas del Báltico.

La nueva ciudad produjo un nuevo pueblo y un nuevo arte, y aunque ambos estuvieron condicionados por las fuerzas económicas y dependieron materialmente del resurgimiento de la actividad comercial e industrial, se inspiraron también en las nuevas fuerzas espirituales que en gran medida precedían al renacimiento económico. Así las rutas de peregrinación son más viejas que las rutas comerciales. Saint Gilles fue centro de peregrinación antes de que se desarrollara su famosa feria y antes de que Marsella y Montpellier se convirtieran en centros de mercaderes. La peregrinación a San Miguel de Monte Gargano trajo a los normandos a Italia meridional antes de que los mercaderes italianos cruzaran los Alpes, y la peregrinación a Jerusalén, no el comercio levantino de Pisa y Génova, inspiró el movimiento de las cruzadas.

Finalmente, y sobre todo, la confraternidad religiosa o «caridad» —la libre asociación de individuos bajo el patronato de un santo para la ayuda mutua, espiritual y material— fue la semilla del gran florecimiento de la vida comunal en las guildas mercantiles y artesanales, que eran el rasgo más notable de la sociedad urbana medieval. La vida de la guilda medieval era un microcosmo de la de la comuna, y su intensa solidaridad hizo que la pertenencia a ellas fuera más importante en la vida del individuo que la pertenencia a la misma ciudad, puesto que era principalmente a través de la guilda como el hombre ordinario ejercía y comprendía su ciudadanía. La constitución de las guildas de artesanos era esencialmente la misma en toda Europa occidental; y en el curso de los siglos XIII

y XIV llegó a desempeñar el principal papel en la vida de toda ciudad medieval, desde las grandes ciudades como Florencia, París y Gante hasta los pequeños burgos con unos pocos cientos de habitantes.

Había, sin embargo, una gran diferencia entre el papel desempeñado por las guildas en la vida de las ciudades libres de Italia, Flandes y Alemania y las funciones más modestas que realizaban en lugares como Inglaterra y Francia en la Baja Edad Media, lugares que poseían un fuerte gobierno real. La posición de Italia era única, en la medida en que los nobles —al menos los pequeños nobles— tenían desde el comienzo un lugar preponderante en la vida común de la ciudad, y las guildas a las que pertenecían —como las de banqueros, comerciantes y abogados— poseían inevitablemente un prestigio social y una influencia política mucho mayores que las guildas de los artesanos y tenderos. Por ende fue en Italia donde las guildas consiguieron dominar primero, absorbiendo prácticamente el gobierno de la comuna y concentrando su autoridad en las manos de sus propios representantes: los priores de las artes mayores y menores.

Pero en Europa septentrional, en las ciudades de Flandes, encontramos el desarrollo más notable de las guildas de artesanos como fuerza política. Aquí, en el siglo XIV, las guildas de trabajadores menos privilegiados, sobre todo los tejedores, que eran el elemento más numeroso de la población, se levantaron contra la aristocracia mercantil e impusieron una especie de dictadura medieval del proletariado. Bajo el gobierno de las guildas de los textiles, las tres grandes ciudades de Flandes —Gante, Brujas e Ypres— alcanzaron su más alto desarrollo, y durante un breve período tuvieron un lugar importante en la política europea. Pero ésta fue una hazaña única debido a las condiciones excepcionales de las ciudades industriales flamencas, que poseían un gran mercado internacional. En casos más normales, las guildas de artesanos

estaban sujetas al control de las autoridades cívicas y formaban una jerarquía de corporaciones que regulaban la vida económica y social de la ciudad hasta en sus detalles más mínimos. De este modo la ciudad medieval fue capaz de reconciliar los intereses del consumidor con la libertad y responsabilidad corporativas del productor. Como escribía el difunto Henri Pirenne: «La economía urbana medieval es digna de la arquitectura gótica, de la que es contemporánea. Creó en todos sus detalles, y podríamos decir *ex nihilo*, un sistema de legislación social más completo que el de cualquier otro período de la historia, incluyendo al nuestro»[75].

Esta integración de organización corporativa, función económica y libertad cívica, hace de la ciudad medieval —como destaca Troeltsch— la encarnación más completa de los ideales sociales de la Edad Media, como lo vemos en su forma más destacada en los escritos de santo Tomás y sus contemporáneos. La filosofía política medieval estaba dominada por el ideal de unidad. La humanidad era una gran sociedad y, sobre todo, la especie humana regenerada, la porción de humanidad que se había incorporado a la Iglesia, estaba unida por su coparticipación en Cristo, su cabeza, por su lealtad hacia la Ley divina y por su dedicación a un fin trascendente. La unidad formaba un organismo complejo y jerarquizado, un cuerpo con muchos miembros, teniendo cada uno una función vital que realizar, cada uno con su propio oficio y ministerio puestos al servicio del todo.

Esta doctrina de la sociedad implica el principio de subordinación jerárquica en cada grado, pero, al contrario de la teoría aristotélica, no requiere subordinación total o institución de la esclavitud. Cada individuo, miembro del todo, es un fin en sí mismo, y su particular *officium* o *ministerium* no es meramente una tarea social obligatoria, sino un medio al servicio de Dios, a través del

[75] H. Pirenne, *Les Villes du Moyen Âge*, p. 182.

cual participa en la vida común de todo el cuerpo. Sin duda, en la práctica, el lugar del hombre en la jerarquía social debe determinarse por herencia o competencia; pero, en principio, la teoría favorece la idea de vocación y la autonomía interna de cada órgano particular.

Como hemos visto, había ya en el orden feudal una tendencia a reconocer la naturaleza orgánica de la sociedad y la reciprocidad de derechos y deberes en la jerarquía social. Pero el sistema feudal descansaba en último término en una base de servidumbre y en el poder y en el privilegio ganados y mantenidos por la espada. De modo que el Estado feudal nunca pudo escapar enteramente a la anarquía y a la desunión de las que había surgido. La ciudad medieval, por otra parte, era esencialmente una unidad: unidad visible y tangible, estrictamente definida por sus murallas y torres y centrada en la catedral, símbolo visible de la fe y del propósito espiritual de la comunidad. Y dentro de la ciudad, la organización corporativa y autónoma de las diferentes actividades económicas en la vida de la comunidad, por medio del sistema de las guildas, corresponde perfectamente a la doctrina de la diferenciación orgánica y de la interdependencia mutua de los miembros de la sociedad cristiana. Así la ciudad medieval era una comunidad de comunidades, donde los mismos principios de derechos corporativos y libertades reconocidas por cartas se aplicaban por igual al todo y a las partes. La idea medieval de libertad, cuya expresión más alta es la vida de las ciudades libres, no consistía en el derecho individual de hacer su propia voluntad, sino en el privilegio de participar en una forma muy organizada de vida corporativa que poseía su propia constitución y el derecho de gobernarse a sí misma. En muchos casos, esta constitución fue jerárquica y autoritaria, pero así como cada corporación tenía sus propios derechos en la vida de la ciudad, del mismo modo cada individuo tenía su lugar y sus derechos en la vida de la guilda.

Estos derechos no eran puramente económicos o aun políticos, pues uno de los rasgos más notables de la vida de las guildas medievales era el modo en que combinaban las actividades seglares y religiosas en el mismo complejo social. Los servicios de la capilla de la guilda, el régimen de oraciones y misas para los hermanos muertos, y la representación de espectáculos y misterios en las grandes fiestas, eran funciones de la guilda tanto como el banquete común, la regulación del trabajo y los salarios, la asistencia al compañero enfermo y desafortunado y el derecho de participar en el gobierno de la ciudad. En la vida de la Iglesia y en la extensión de la liturgia a la vida común por el arte y las representaciones, la vida colectiva de la ciudad medieval se manifestó en la forma más cabal, de modo que la pobreza material de un individuo estaba compensada por el hecho de que la actividad comunal y la expresión artística y simbólica estaban más desarrolladas que en cualquier sociedad materialmente más rica de la Europa moderna.

En este aspecto, la ciudad medieval realizaba mejor la idea de *commonwealth* —la plena comunión y comunicación de los bienes sociales— que ninguna sociedad que jamás haya existido, con excepción de la polis griega; y era superior aun a ésta, en la medida en que no era el sistema social de una clase ociosa fundada en el trabajo servil. Erasmo, que vio en Estrasburgo una de las últimas instituciones corporativas que subsistían en la era renacentista, era consciente de esto cuando escribió: *Videbam monarchiam absque tyrannide, aristocratiam sine factionibus, democratiam sine tumultu, opes obsque lucu... Utinam in hujusmodi rempublicam, divine Plato, tibi contigisset incidere!*[76].

Es cierto que el desarrollo completo del sistema corporativo en la política de una ciudad libre era un resultado excepcional que,

[76] «Vi monarquía sin tiranía, aristocracia sin facciones, democracia sin tumultos, riqueza sin lujos... Ojalá, divino Platón, hubieras conocido esta república».

como en la democracia griega, se obtuvo sólo en condiciones particularmente favorables y durante un breve período, como en las ciudades flamencas del siglo XIV, en Siena, bajo el gobierno de los Riformatori (1371-1385), y en Florencia bajo Miguel di Lando y los Ciompi (1378-1382). En Francia e Inglaterra el surgimiento de la monarquía nacional privó a las ciudades de su independencia política y finalmente de su autonomía interna. Sin embargo, aun aquí, contribuyeron en forma decisiva a la vida del Estado medieval, pues al ocupar un puesto en la jerarquía feudal al lado de los barones y del clero, introdujeron un nuevo principio representativo en la vida política. Primero en Italia meridional y en España, después en Inglaterra y Francia, y finalmente por toda Europa occidental desde Suecia hasta Portugal, las «buenas ciudades» se convirtieron en uno de los grandes estamentos, «universidades» o «brazos» del reino, invitadas a mandar sus agentes o representantes para dar consejo y ayuda al rey y lograr el «común consentimiento del reino».

En este sistema de estados representativos, la concepción medieval de la sociedad como comunidad de comunidades encuentra su expresión más completa. El reino, como un todo, es una *universitas* —la comuna del reino—, y se compone de un grupo de *universitates* distintas en el que cada órgano de la sociedad se concibe como un solo y único cuerpo.

Sin duda esta idea estaba tan profundamente enraizada en el pensamiento medieval, que ya se manifiesta en la sociedad feudal antes del nacimiento del nuevo sistema. En verdad los estados básicos del reino fueron el clero y los barones —los lores espirituales y temporales—, y las ciudades sólo obtuvieron lugar en el Concejo en un período anterior en calidad de «tercer estado». Pero cuando aparecieron las ciudades, que sólo podían participar en la vida política por medio de sus representantes electos o agentes, el principio representativo llegó a ser una parte fundamental del sistema de los

estados, y dio a esta asamblea medieval su nuevo carácter y su importancia constitucional. Desde entonces el Estado medieval deja de ser una jerarquía feudal basada en el principio de la tenencia de tierras, y se convierte en una verdadera comunidad política en la cual los nobles y los comunes cooperaban para los fines sociales de todos. La institución del gobierno constitucional y representativo, hoy característica de las formas políticas modernas, tiene sus raíces en este sistema medieval, y aun durante la Edad Media ya había adquirido plena —aunque prematura— expresión en casos excepcionales, como en las Cortes de Aragón y Cataluña, donde los estados poseían un completo control de la legislación, así como el derecho de supervisar la administración de sus agentes por medio de una comisión permanente, llamada Diputación general.

Así las ideas medievales sobre la naturaleza orgánica de la sociedad, los derechos y deberes sociales y la cooperación de las diferentes funciones especializadas dentro de la vida colectiva, son la base del desarrollo, no sólo de las instituciones corporativas de la ciudad sino también de la constitución representativa del reino medieval. Y en cada etapa de este desarrollo estas ideas se expresan en el pensamiento y en las instituciones de la Iglesia. Así la jerarquía feudal de la primera sociedad medieval responde a la integración de las comunidades monásticas en grandes órdenes jerárquicas como la cluniacense y la cisterciense. El desarrollo de las comunas y de las ciudades libres se asocia con el nacimiento de las universidades y con un nuevo tipo de orden religiosa —los frailes—, que ya no se basa en dotaciones ni en la propiedad de las tierras, sino que se organiza para cumplir una particular función social; y el desarrollo posterior del sistema de los estados encuentra su contrapartida eclesiástica en el movimiento conciliar que aplicó el principio de representación en escala aún mayor que la del Estado medieval, y que intentó crear una constitución representativa para el cuerpo entero de la Cristiandad.

Es claro que no se trata de dos cosas independientes. La vida de la sociedad medieval era unitaria, y sus instituciones religiosas y seglares sólo representan diferentes funciones del mismo organismo, como lo repiten los pensadores; desde Juan de Salisbury hasta Nicolás de Cusa. Hay, sin embargo, un llamativo contraste entre esta tendencia unitaria y universalista del pensamiento y la cultura medievales y el agudo dualismo de la Iglesia y el Mundo, característico de la antigua actitud cristiana hacia la cultura seglar que, como hemos visto, dominaba aún el pensamiento cristiano durante la «Época oscura». La modificación que ocurrió en las relaciones entre la Iglesia y una sociedad que, siendo cristiana por profesión, consideraba su fe religiosa como inseparable de su ciudadanía, no fue la única causa del cambio. Éste se debió también a la revolución filosófica, que consistió en asimilar los principios éticos y sociológicos de Aristóteles e integrarlos en la estructura del pensamiento cristiano, de modo que la ley natural —la ley moral revelada por la luz de la razón— recibía confirmación y nuevas fuerzas de una ley espiritual revelada por la fe. Por supuesto, esto no borra la fundamental distinción cristiana entre naturaleza y gracia, razón y fe, mundo e Iglesia, pero subraya la concordancia y armonía de los dos órdenes más que su oposición y conflicto. La ley divina, que es de gracia, no destruye la ley humana, basada en la razón natural. Es una ley de libertad, una ley que libera al hombre de las limitaciones y servidumbres del orden temporal y ensancha el espíritu de la civilización cristiana. Esta idea de la incorporación progresiva de los distintos niveles de existencia y valor en un orden divino, proporciona una ideología teológica para el complejo sistema corporativo de la sociedad medieval, en la que cada función religiosa y social se expresa en forma autónoma y orgánica, desde la guilda mercantil que provee a las necesidades materiales de la ciudad hasta la comunidad monástica, que existe sólo para la oración y la contemplación —cada una con su propia ley y sus propias instituciones,

pero todas participando por igual en la vida y en la fe comunes de un todo espiritual que las abarca.

Los filósofos no fueron los únicos que comprendieron la continuidad de la naturaleza y de la gracia, y que atribuyeron a cada institución social la capacidad de ser informada por un propósito espiritual superior. No podría haber palabras más tomistas que aquellas que emplea el cronista de Yarmouth para hablar de su guilda mercantil.

«Si —dice— el lazo de amor y amistad es laudable entre los hombres meramente racionales, cuánto más lo será entre cristianos, que están unidos por un vínculo más estrecho de fe y religión; pero sobre todo, entre esos cristianos que forman una fraternidad que los une y ata por un solemne juramento»[77].

En todos los aspectos de la cultura medieval tardía encontramos esta concepción de la jerarquía de bienes y valores, y de la correspondiente jerarquía de estamentos y vocaciones que agrupa a la totalidad de las relaciones humanas en una ordenada estructura espiritual que se extiende de la tierra al cielo. Sin embargo, el acabamiento y la simetría de la síntesis tomista no debe ocultarnos que ésta descansa en un muy delicado equilibrio de fuerzas opuestas y de tradiciones diversas, que sólo puede mantenerse mediante una estricta adhesión a un orden de exigencias éticas y metafísicas que en última instancia requieren un acto de fe. Hay un mundo de diferencias entre la doctrina paulina del organismo místico del cuerpo divino, en el cual cada parte alcanza su propia perfección espiritual y se subordina a los fines del todo, y la idea aristotélica de la sociedad como organismo natural, autosuficiente, en el cual las diferentes clases existen únicamente para el servicio del todo, y donde el gobernante y el legista dan forma a la materia inerte del cuerpo social, de modo que las clases inferiores, dedicadas a las artes mecánicas o a

[77] Gross, *The Gild Merchant,* II, 278.

trabajos no especializados, tienen un carácter puramente instrumental.

Ahora bien, como santo Tomás ha demostrado, es muy posible incorporar el materialismo orgánico de la política aristotélica al misticismo orgánico de la concepción cristiana de la sociedad, pero sólo a condición de que el Estado mismo sea reconocido como órgano de la comunidad espiritual y no como fin soberano de la vida humana. Es decir, la teoría y la práctica social deben considerar a la parte con relación al todo y no tomarla como fin último.

Esto significa que los cuerpos subordinados —ciudades, guildas, universidades y estamentos— no son meros instrumentos y órganos del Estado, sino que tienen relaciones y responsabilidades en una sociedad espiritual mayor que el Estado y de la cual ellos también forman parte. Así como la guilda debe lealtad al rey y no sólo a la ciudad, del mismo modo debe lealtad a la Cristiandad considerada como un todo, y no sólo al reino o al principado al que pertenece su ciudad.

Este principio fue generalmente reconocido en el gran período de la sociedad medieval y le confirió su carácter peculiar. Pero era difícil reconciliar esta concepción de una serie graduada de comunidades, cada una con su propio principio de autoridad casi política, con una teoría aristotélica de una sola comunidad autárquica, autónoma y dotada de una soberanía exclusiva sobre sus miembros. Era posible mantener el universalismo del pensamiento medieval sólo transfiriendo los atributos del Estado aristotélico a un todo mayor. Si este todo era la Iglesia, como sostenían Egidio Romano y Álvaro Pelagio, el sistema desembocaba en una teoría de la monarquía o teocracia pontificia que amenazaba la independencia del poder temporal aun en su esfera propia. Si era el Imperio, como quería Dante, el Imperio y no la Iglesia se convierte por derecho divino en el órgano por el cual la civilización humana alcanza su fin último. Dante define este fin en términos aristotélicos o más bien

averroístas: es la actuación continua del intelecto pasivo, es decir, la realización de todas las potencialidades del espíritu humano. Y el emperador es el principio formal de unidad que mueve las voluntades y acciones de los hombres por una ley única, del mismo modo que Dios, el Primer Motor, imprime a los cielos un movimiento uniforme mediante una ley única.

Todo esto se acerca más a Averroes o a Avicena que a las enseñanzas de santo Tomás; pero se aleja igualmente del espíritu verdadero de la política de Aristóteles, que tendía al estudio de la naturaleza de la ciudad-estado griega en sus formas reales más que a la visión de un Estado cosmopolita ideal. Hay que esperar hasta Marsilio de Padua —menos de una generación después— para encontrar una teoría del Estado en la que la tradición medieval cristiana llegue a ser totalmente dominada y transformada por el espíritu del naturalismo aristotélico, al punto de que no deja lugar para la concepción medieval de una sociedad universal cristiana. Es cierto que Marsilio aún sostenía la naturaleza orgánica de la sociedad, pero en el sentido puramente aristotélico que ya no tiene relación alguna con la tradición paulina y teológica. El sacerdocio deja de ser el principio de unidad espiritual, el alma del organismo social; se convierte en uno de los muchos órganos de la comunidad, *pars sacerdotalis* sujeta a la clase dirigente, o *pars principans,* desprovista de toda autoridad trascendente. El principio de unidad debe buscarse en la voluntad del legislador humano que sólo posee un poder legal de coacción. Ahora el legislador humano, según Marsilio, no es sino la comunidad misma, la *communitas* o *universitas civium;* ésta es la fuente última de la ley[78] y el poder constituyente que respalda al *principatus,* o clase dirigente, que es su órgano o instrumento. El mismo principio vale para la Iglesia, que es la

[78] *Nos autem dicamus, secundam veritatem et consilium Aristotelis, causam legis effectivam, primam et propriam esse civium universitatem (Defensor Pacis,* I, cap. XII).

communitas fidelium, pero como Marsilio supone que su Estado es cristiano, las dos comunidades se confunden y sólo hay una fuente última de autoridad para la Iglesia y el Estado.

En todo esto, indudablemente, Marsilio no traduce más que un aspecto del desarrollo cívico de la Edad Media: el elemento laico de la ciudad-estado italiana, representado por juristas y funcionarios contra frailes y eclesiásticos; y su adaptación de la teoría política aristotélica muestra cuán fácil era para un ciudadano de una república italiana volver a la tradición de la polis griega con su monismo y su autarquía.

La antigua filosofía política de la Edad Media, desde la época carolingia hasta el siglo XII, no se preocupó en lo más mínimo por la teoría del Estado sino por las relaciones de la autoridad espiritual con la temporal —es decir, de dos jerarquías que coexistían en el cuerpo único de la Cristiandad—. El Estado, en el sentido clásico y moderno del término, apareció por primera vez en la ciudad-estado italiana con su intensa vida política, su fuerte conciencia cívica y sus sistemas constitucionales complejos y artificiales. Luego, no es casual que los pensadores que resucitaron las doctrinas aristotélicas y clásicas del Estado y las aplicaron a la sociedad contemporánea fueran casi sin excepción italianos, como santo Tomás de Aquino, Egidio Colonna, Marsilio de Padua y Bartolo de Sassoferrato. Y por eso, cada vez que estos escritores hablan de *civitas* y *respublica,* siempre están pensando principalmente en la ciudad-estado que conocieron; aun cuando den a sus definiciones una amplitud suficiente para incluir unidades políticas mayores, como el reino o el imperio medievales.

Pero en el caso de Marsilio percibimos nuevas corrientes del pensamiento social y religioso que ya no caben dentro de los moldes de la cultura medieval, sino que apuntan hacia un nuevo mundo. Sin duda su concepción de la *universitas civium* como principio último de autoridad social se funda en la realidad política de la

ciudad-estado italiana, en la cual, teóricamente, siempre era posible apelar al parlamento o asamblea general convocado por la gran campana de la comuna, contra el Podestá o los Concejos, como se ve en las innumerables revoluciones de las ciudades lombardas o toscanas. Pero cuando Marsilio quiere aplicar el mismo principio a la Iglesia y sacrifica totalmente la autoridad jerárquica en favor de la *communitas fidelium* —la decisión del cuerpo general de los fieles, cuyos ministros y empleados son los clérigos—, parece acercarse más a la Zurich del siglo XVI o a la Nueva Inglaterra del siglo XVII que a la época y al país de Dante y santa Catalina de Siena.

Capítulo Décimo
LA CIUDAD MEDIEVAL: ESCUELA Y UNIVERSIDAD

El surgimiento de la ciudad medieval fue acompañado de cambios de gran trascendencia en la vida intelectual de la sociedad occidental y en las tradiciones educativas de la Edad Media. Y como estas tradiciones eran principalmente religiosas, estos cambios produjeron modificaciones correspondientes en la religión occidental y en la relación entre religión y cultura.

Como hemos visto, la Alta Edad Media, en la época carolingia y en los siglos que la precedieron y siguieron, se caracterizaba por la preponderancia de los monasterios, no sólo en la disciplina espiritual de la vida religiosa sino también en el desarrollo intelectual de la cultura cristiana. Se la ha llamado «la era benedictina de la cultura occidental», puesto que, desde el surgimiento de la nueva cultura cristiana de Northumbria en el siglo VII hasta el renacimiento de la vida ciudadana y el crecimiento de la vida urbana en el siglo XII, la continuidad de la alta cultura se mantuvo en Europa occidental en las abadías benedictinas, que eran las grandes fuentes de saber y de producción literaria.

Sin duda, en teoría, las ciudades episcopales eran también centros de estudio, y el obispo, más que el monasterio, era directamente responsable del cumplimiento del plan de educación cristiana establecido por las capitulares de los emperadores carolingios.

Más aún, la influencia personal del gobernante hizo que a menudo la corte y la escuela de palacio fueran centros de actividad intelectual y de dirección cultural. Pero en ambos casos el nivel alcanzado se debió a los monjes, que eran tan prominentes en las ciudades episcopales como en las cortes de los gobernantes anglosajones, carolingios y germanos. Es difícil separar las tradiciones de la escuela de York de la de Beda y Benito Biscop, y la tradición de la escuela de palacio carolingia de la de Tours, Corbie y Fulda. Todavía en el siglo XI, cuando ya había comenzado el renacimiento económico de Europa occidental, Monte Cassino, bajo la dirección de Desiderio (1058-1087), era el centro de cultura más avanzado de Italia; mientras al norte de los Alpes la abadía de Bec, bajo Lanfranco y san Anselmo (*c.* 1045-1093), no sólo poseyó una de las más famosas e influyentes escuelas públicas del tiempo, sino que en los primeros escritos del mismo Anselmo se logró un nivel intelectual que Europa occidental no había conocido durante más de seis siglos, desde los días de san Agustín.

Sin embargo, en el siglo XI Bec y Monte Cassino fueron excepciones, y las riendas de la educación y de los estudios pasaban a manos de las escuelas catedralicias de Francia septentrional y Lorena, como Reims, Chartres, Laon, Tournai y Lieja. Esto había comenzado en el siglo anterior en Lieja, bajo el obispo Notker, y en Reims bajo Gerberto de Aurillac, que fue *scholasticus* o maestro de esa escuela desde 970 hasta 982. La tradición se continuó con san Fulberto en Chartres y con Adalberón en Laon, y se extendió en el curso del siglo XI a Tournai, París, Tours, Angers y Le Mans. Pero tal vez el ejemplo más notable de escuela catedralicia en el siglo XI debe buscarse en Lieja, donde las escuelas monásticas de la diócesis produjeron una especie de Universidad rudimentaria hacia donde convergían estudiantes de todas partes de Europa, no sólo desde Francia y Germania, sino desde la Inglaterra anglosajona y (en el caso de Cosme de Praga) desde la remota Bohemia. Pero

la lucha entre Imperio y Papado y la lealtad de Lieja a Enrique IV destruyó la preeminencia de esta «segunda Atenas» en el mismo momento en que se iba acentuando el renacimiento intelectual.

Gilberto de Nogent, que escribía a comienzos del siglo XI, describe en su autobiografía cómo antes de su nacimiento y aun durante su juventud había tal carencia de maestros que difícilmente podían encontrarse, salvo en las ciudades más importantes, y todavía su conocimiento era insuficiente y «nada parecido al de los clérigos vagabundos» —*clericulis vagantibus*— de los «tiempos modernos», lo que ocurría justamente cuando, como escribe en otra parte, florecían tanto las letras y el número de escuelas era tan grande que eran accesibles aun a los pobres.

Hacia esta época, en la última década del siglo XI y en las primeras dos del XII, ya había un destacado renacimiento de la actividad cultural y literaria que no se identificaba con ninguna escuela catedralicia en particular, sino que era común a las provincias occidentales de Francia —Maine, Anjou, Touraine y Normandía— y tenía sus protectores en la corte anglonormanda de Enrique I y en la de su hermana, Adela de Blois. La figura principal de este movimiento fue Hildeberto de Lavardin, maestro y obispo de Le Mans, y después arzobispo de Tours (1056-1133), quizá el mejor latinista de todos los poetas latinos de la Edad Media. Estrechamente asociados con él estaban Marbod de Angers (1035-1123), canciller y director de la escuela de Angers, y luego obispo de Rennes, y Baudri de Meung sur Loire (1046-1130), que estudió en Angers y fue obispo de Bourgeuil (1089) y arzobispo de Dol en 1107. Conectado, aunque menos directamente, estuvo Reginaldo de Faye, al sudoeste de Tours (*c.* 1040-1109), que fue profesor en San Agustín de Canterbury desde 1097, y Raúl de La Tourte (*c.* 1063-1110), maestro de la escuela monástica de Fleury.

Estos hombres no eran filósofos o teólogos, sino poetas y humanistas, que se vanagloriaban de su conocimiento de los clásicos y se deleitaban en compañía de sabios y mujeres cultas, con quienes cambiaban cartas y copias de versos. Así, antes de que las escuelas de París se hicieran famosas y antes de que la nueva literatura vernácula se hubiera desarrollado en las cortes feudales, había ya una cultura cortesana eclesiástica que anunciaba el desarrollo posterior del humanismo occidental e imponía un nuevo ideal de educación literaria e intercambio social.

Apenas hay exageración si se dice que este tipo de humanismo eclesiástico constituye la tradición central de la cultura superior en Occidente. Se remonta al renacimiento de los estudios en el período carolingio, que inclusive había estado representado en esa región por Alcuino en Tours, Teodulfo en Orleans y Servato Lupo en Ferrières; y anuncia el primer humanismo italiano de Petrarca en el siglo XIV. Durante el siglo XII floreció excepcionalmente en el reino anglonormando y angloangevino, y tuvo un centro importante en las casas del arzobispo Teobaldo (1139-1164) y de santo Tomás Becket (1164-1170) en Canterbury, lo mismo que en la corte real.

Aquí el espíritu del humanismo medieval tuvo su más acabada expresión en Juan de Salisbury, el gran sabio inglés, quien después de sus estudios en París y Chartres fue secretario del arzobispo Teobaldo y más tarde compañero de santo Tomás en su exilio y en su muerte, siendo finalmente obispo de Chartres en 1176. Sus escritos ofrecen un cuadro más completo de la vida intelectual de su tiempo que ninguna otra obra de la literatura medieval. No sólo era un humanista y un estudioso de los clásicos, como Hildeberto o Marbod, sino que también conocía plenamente los nuevos estudios dialécticos y filosóficos de las escuelas, representadas por sus maestros, que incluían a Abelardo y Gilberto de la Porrée, lo mismo que a Guillermo de Conches y Ricardo el Obispo. Además,

fue uno de los pioneros del renacimiento aristotélico y quizá el primero en comprender la importancia filosófica de la «Nueva Lógica», especialmente la de los *Tópicos,* que transformó el antiguo arte escolástico de la discusión en una teoría de la ciencia y en una ciencia del pensamiento[79].

Sin embargo, al mismo tiempo era completamente consciente de los peligros que amenazaban a la nueva cultura universitaria, no sólo la tendencia a un intelectualismo descarnado —*dialectica exsanguis et sterilis*—, sino más aún las miras filisteas de la educación como adiestramiento práctico con vistas a una carrera profesional de éxito. En estos aspectos Juan sigue fiel a la tradición de Chartres, que en la primera parte del siglo XII, bajo los hermanos Bernardo y Thierry y su discípulo Guillermo de Conches, había competido con París como centro de Filosofía y la había superado como escuela de estudios clásicos y humanísticos. Chartres fue la última y la más grande de las escuelas catedralicias preuniversitarias, y gracias a Juan de Salisbury y a los dos tratados educativos de Thierry y Guillermo de Conches, el *Heptateuchon* y el *Dragmaticon,* tenemos una información más completa sobre los métodos pedagógicos y los ideales de la escuela de Chartres que la que poseemos para las grandes universidades medievales en el siglo siguiente.

Pero cuando Juan de Salisbury escribía, el movimiento universitario estaba ya muy avanzado. Una muchedumbre de alumnos de todas partes de la Cristiandad se juntaba en París y Bolonia, y la vida bohemia de los menesterosos y turbulentos estudiantes se convertía en tema favorito de poetas y satíricos. Esta nueva clase ya no se contentaba con la larga enseñanza y la disciplina estricta de las antiguas escuelas catedralicias tal como era Chartres. Se trataba

---

[79] Cf. *Metalogicon,* III, v: *De utilitate Topicorum.*

de un proletariado intelectual de estudiantes pobres y ambiciosos que desdeñaban el pasado, se impacientaban ante la disciplina y seguían al profesor y a la doctrina de moda en ese momento.

Ya en los comienzos del siglo XII la fama de Abelardo había hecho de París uno de los centros más populares de enseñanza en Francia, y a mediados del siglo la multiplicación de escuelas y la competencia de los profesores rivales la habían convertido en la capital intelectual de la Cristiandad. Durante el siglo XII las escuelas de París llevaron a cabo gradualmente su organización corporativa que culminó en la formación de la gran *universitas,* o corporación de «maestros» o profesores licenciados bajo el control del canciller, y se convirtió en el arquetipo y modelo de la mayoría de las universidades que posteriormente se organizaron en Europa septentrional.

Pero aunque París superaba a todas las otras universidades medievales por su actividad cultural y por su autoridad colectiva como órgano intelectual de la Cristiandad, la igualaba y tal vez la superaba en antigüedad y prestigio social la gran universidad italiana, que representa una tradición y un tipo de organización distintos. La Universidad de Bolonia tuvo una posición similar en Italia, a la que la Universidad de París tenía en Francia. Así como la última se convirtió en la gran escuela internacional de Teología y Filosofía para toda la Cristiandad occidental, del mismo modo Bolonia desde sus comienzos fue el gran centro internacional de estudios jurídicos. Pero mientras la Universidad de París durante toda la Edad Media fue esencialmente una institución clerical, Bolonia fue en gran medida una universidad laica, donde se educaban los juristas y funcionarios que desempeñaban un papel importante en el gobierno de las ciudades italianas.

Sin duda el desarrollo del estudio del Derecho canónico, asociado a la obra de Graciano alrededor de 1140, hizo también de Bolonia un centro importante para la instrucción de los administradores y

juristas de la Iglesia medieval. Pero Bolonia se hizo famosa por primera vez como escuela de Derecho romano en los días de Irnerio (*c.* 1090-1130), y los civilistas, no los canonistas, dieron el tono y determinaron la orientación de los estudios.

Ya en la primera mitad del siglo XII el doctor en Derecho civil gozaba de prestigio extraordinario, como lo vemos en el papel desempeñado por los cuatro doctores de Bolonia en la Dieta de Roncaglia en 1158[80]. Más aún, los estudiantes de Bolonia poseían una posición mucho más elevada que los estudiantes clericales de París y Oxford, debido en parte a su edad más madura y a su posición social superior. Desde fecha muy temprana comenzaron a dirigir sus propios asuntos y a imponer sus condiciones de estudio, de modo que Bolonia y las universidades italianas que siguieron esta tradición fueron esencialmente corporaciones estudiantiles que al final controlaban a sus profesores, a quienes consideraban más bien como empleados que como maestros.

Este extraño sistema, tan diferente del orden jerárquico eclesiástico de las universidades nórdicas, se relaciona estrechamente con el desarrollo de las instituciones comunales italianas. De hecho, las universidades eran comunas de estudiantes basadas, como la misma comuna urbana, en el lazo moral y legal del juramento común. Estas relaciones han sido admirablemente descritas por el doctor Rashdall en el pasaje siguiente de su clásico libro sobre las Universidades medievales:

«La concepción de ciudadanía imperante en las repúblicas italianas —dice Rashdall— estaba mucho más cerca de la antigua concepción griega que de la que prevalece en los Estados modernos. La ciudadanía, que es entre nosotros un mero accidente de domicilio,

[80] Rashdall escribe que «quizá ningún profesor en toda la historia de la educación había gozado hasta entonces de tanta estimación pública como los primeros doctores de Bolonia».

era en la antigua Atenas y en la Bolonia medieval una posesión hereditaria de inapreciable valor... Un exilio prolongado era, por consiguiente, una pena muy seria a la cual se sometía con repugnancia un cuerpo de jóvenes acomodados, muchos de ellos bastante viejos para participar de la vida política de sus ciudades. Las universidades estudiantiles significan un intento por parte de tales hombres de crear para sí una ciudadanía artificial en lugar de la ciudadanía natural a la cual habían renunciado temporalmente en busca de saber o de ventajas; y la gran importancia del *studium* para el bienestar comercial de la ciudad en la cual estaba situado puede explicar la buena voluntad que al final mostraban las municipalidades —aunque la concesión no se otorgaba sin lucha— para reconocer las universidades de estudiantes»[81].

Es difícil sobrestimar la influencia de Bolonia en el renacimiento de la jurisprudencia y del estudio del Derecho romano en Europa occidental. Era el gran centro al cual los estudiantes de Derecho acudían desde toda Europa y desde el cual salían profesores como Vacario de Inglaterra, y Azo y Placentino de Francia, para llevar las semillas del nuevo conocimiento. Pero su influencia fue mayor en la vida de las ciudades-estado italianas. Casi toda ciudad importante trataba de atraer profesores de Bolonia y poseer su propia escuela de Derecho, y las numerosas universidades fundadas en Italia en la Edad Media, con excepción de la creación estatal de Federico II en Nápoles, se basaron todas en el modelo boloñés de una libre corporación estudiantil, dedicándose antes que nada a los estudios jurídicos.

Todo esto puede parecer ajeno a la historia de las relaciones entre religión y cultura occidental. Pero el renacimiento medieval del Derecho romano estuvo íntimamente vinculado al crecimiento del nuevo Derecho canónico, que desempeñó un papel tan

[81] Rashdall, *Medieval Universities*, ed. Powicke and Emden, I, 164.

importante en la integración y organización de la Cristiandad medieval.

El desarrollo del nuevo Derecho canónico coincidió con la reforma del Papado, y fue el presupuesto esencial de la centralización de la autoridad y de la jurisdicción en manos del Papa y de la curia romana. Pero estos estudios obtuvieron una base científica sólo cuando Graciano, un monje de Bolonia, produjo hacia el año 1140 su gran tratado, el *Decretum,* que organizaba y clasificaba todo el material existente de acuerdo al espíritu de la nueva jurisprudencia. Desde ese momento Bolonia fue el mayor centro de enseñanza tanto del Derecho canónico como del Derecho civil. Alejandro III, uno de los más grandes pontífices medievales, fue discípulo y comentarista de Graciano. Inocencio III fue alumno de Ugoccio de Pisa, que enseñaba en Bolonia a fines del siglo XII.

De hecho, a través del período central de la Edad Media, desde 1150 hasta 1350, eran los canonistas de la Universidad de Bolonia más bien que los teólogos de la Universidad de París quienes permanecían más cerca del Papado y ejercían mayor influencia en el gobierno y en la organización de la Iglesia, hecho lamentado por los conservadores como san Bernardo y Gerhoh de Reichersberg, e idealistas como Roger Bacon y Dante. Sin embargo, la organización efectiva de la Iglesia medieval se debió a los canonistas. El hecho de que este trabajo lo realizaran hombres preparados en la misma escuela y las mismas tradiciones que los civilistas que durante el mismo período organizaban y racionalizaban el Estado medieval, fue de gran importancia para la historia de las instituciones occidentales. En la vida de las ciudades italianas este proceso de interacción llegó a ser más completo que en otras ciudades. Los gobernantes y funcionarios de la ciudad-estado y los administradores de la Iglesia salían de las mismas clases, eran educados en las mismas universidades y habían recibido la misma formación intelectual; de manera que hubo un proceso continuo de crítica recíproca

que estimuló el desarrollo de una opinión pública culta, como hasta entonces no había existido en Europa septentrional.

En Europa nórdica la influencia de Bolonia y el renacimiento de los estudios jurídicos se hizo sentir desde muy temprano en las capas más elevadas del gobierno eclesiástico y real. Es cierto que Bolonia no era de ningún modo el único centro de estudio de derecho. Fuera de las universidades italianas, como Padua, que derivaban directamente de ella, fue el modelo de muchas otras fundaciones posteriores como Lérida, mientras en Francia, Orleans y Tolosa poseían importantes escuelas de Derecho. Sin embargo, así como París tenía un prestigio único como centro de estudios de filosofía y teología cristianas, del mismo modo Bolonia —*Bononia docta*— era en Europa la autoridad jurídica desde la cual, como escribe Honorio III en su Bula de 1220, «salían los dirigentes que gobiernan al pueblo cristiano». Así, durante siglos, París y Bolonia fueron los polos opuestos alrededor de los cuales giraba el mundo de los estudios medievales. Mientras los grandes filósofos italianos como san Buenaventura, santo Tomás, Mateo de Acquasparta y Egidio de Roma eran atraídos hacia París, los clérigos de Europa septentrional que ambicionaban una carrera pública en la Iglesia estudiaban en Bolonia, donde constituían una corporación independiente: la *Universitas ultra montanorum*. Y el grado de Bolonia —especialmente el doble doctorado en Derecho civil y canónico— era mirado generalmente como el honor académico más alto del mundo.

Pero no obstante el contraste espiritual e institucional entre París y Bolonia, ambas contribuyeron por igual a la transformación del sistema educativo y a la formación de una «intelligentsia» profesional que luego había de dominar la cultura occidental. Anteriormente la unidad espiritual de la Cristiandad se había manifestado en una fe común y en una disciplina moral o ascética

común que era la tradición del monacato. Sólo con el surgimiento de las universidades la cultura occidental adquirió esa nueva disciplina científica e intelectual de la que dependían sus últimas creaciones.

Es innegable que durante siglos este aspecto de la cultura medieval fue ignorado y menospreciado. Los humanistas despreciaban a los escolásticos por su mal latín, y los científicos y filósofos los atacaban por su degenerado y «vermicular» aristotelismo[82]. Sólo en tiempos recientes hombres como A.N. Whitehead han reconocido que la ciencia moderna difícilmente podría haber existido si varios siglos de disciplina intelectual no hubieran preparado el pensamiento occidental para aceptar la racionalidad del universo y el poder de la inteligencia humana para investigar el orden natural.

A todas luces el hecho de que las clases educadas de Europa recibieran durante siglos una instrucción rigurosa y complicada en el arte del pensamiento lógico, debe haber dejado huella en la cultura europea, como lo reconocieron hace un siglo sir William Hamilton y J.S. Mill. Pero creo que se podría ir más lejos y ver en la disciplina escolástica medieval uno de los principales factores que han diferenciado a la civilización europea de las grandes culturas religiosas de Oriente, con las que estaban estrechamente vinculadas la cultura de la Alta Edad Media y del Imperio bizantino. Sin duda la actividad social y el sentido político constructivo que ya distinguían a la Iglesia occidental en los días de san Gregorio y aun en los de san León Magno, puede atribuirse a la tradición romana que sobrevivía en la cultura occidental; pero esta tradición romana con su sentido del valor de la disciplina, del derecho y de la autoridad era esencialmente una fuerza conservadora.

[82] Cf. el famoso pasaje de Francis Bacon en *The Advancement of Learning,* I, iii, 3.

La inteligencia crítica y el inquieto espíritu de investigación científica que han hecho de la civilización occidental la heredera y sucesora de los griegos no proceden de allí. Es usual decir que este nuevo elemento comienza con el Renacimiento y la restauración de los estudios griegos en el siglo XV, pero el momento verdaderamente decisivo debe colocarse tres siglos antes, en la época de las universidades y de las comunas. Ya en París, en los días de Abelardo y Juan de Salisbury, la pasión por la dialéctica y el espíritu de especulación filosófica habían comenzado a transformar la atmósfera intelectual de la Cristiandad. Y desde esta época en adelante los altos estudios fueron dominados por la técnica de la discusión lógica —la *quaestio*— y la discusión pública que durante tanto tiempo determinó la *forma* de la filosofía medieval aun en sus mejores representantes. «Nada se conoce perfectamente —decía Roberto de Sorbon— que no haya sido masticado por los dientes de la discusión», y la tendencia a someter cualquier asunto, aun los más obvios o los más absurdos, a este proceso de masticación no sólo favoreció la vivacidad del ingenio y la exactitud del pensamiento sino que, sobre todo, desarrolló el espíritu de crítica y de duda metódica al que tanto han debido la cultura occidental y la ciencia moderna.

Sin duda esta pasión por la discusión y el análisis lógico también produjo un inmenso derroche de fuerzas intelectuales en estériles controversias. Al comienzo de la época escolástica, Juan de Salisbury destacaba que se había gastado más energía durante los últimos cincuenta años en disputas sobre los universales que la que los romanos habían gastado en la conquista de su Imperio. Y al final de la Edad Media la perversa sutileza de los occamistas y terministas llegó a justificar la violencia de la reacción humanista. Sin embargo, entre estos dos extremos hubo un período de grande y fecunda creación intelectual que no se limitó a los estudios lógicos y metafísicos sino que se extendió a todos los campos del conocimiento, incluyendo las ciencias naturales.

Hasta aquí me he referido especialmente a las dos grandes universidades de París y Bolonia, que eran los centros principales de estudios teológicos y jurídicos y arquetipos de todo el movimiento universitario. Pero había también una tercera tradición, representada por las escuelas de Salerno, Montpellier, Toledo y la corte de Palermo, que fue de gran importancia intelectual, aunque tuvo poca influencia en el desarrollo institucional de la universidad de la Edad Media pues fue el canal por el que la ciencia griega y árabe alcanzó a Occidente presentando a la cultura de los siglos XIII y XIV un Aristóteles que ya no era sólo un lógico sino también metafísico, físico y biólogo.

Hemos visto cómo, durante la «Edad oscura», el Mediterráneo occidental se había separado de Europa cristiana constituyéndose en centro de un brillante desarrollo cultural derivado del Oriente islámico. Y aquí, más bien que en los Estados francos de Siria y en el Imperio latino de Constantinopla, Oriente y Occidente entraron en contacto y tuvo lugar el proceso vital de transmisión y adaptación culturales.

Este proceso comenzó en Italia meridional, en la segunda mitad del siglo XI, cuando un monje africano de Monte Cassino, Constantino, inició la obra de traducción, y la escuela de Salerno se convirtió en encrucijada de influencias griegas, árabes y judías, al menos en materia de medicina. Pero en España se realizó un trabajo de traducción más importante; sobre todo en Toledo, donde el arzobispo Raimundo de Sauvetat (1126-1151) estableció una escuela de traductores que continuó su actividad durante los siglos XII y XIII; de modo que Toledo durante un tiempo fue un factor tan importante en la cultura medieval como París y Bolonia. Los sabios toledanos no sólo tradujeron al latín todo el cuerpo aristotélico en su forma arábiga sino que también hicieron versiones de las principales obras de los grandes filósofos y hombres de ciencia musulmanes y judíos: Al Kindi, Al Farabi, Al Battani, Avicena, Ibn

Gebirol y Al Ghazali. Finalmente, hubo entre ellos pensadores originales, como Domingo González, archidiácono de Segovia, que intentó por primera vez hacer una nueva síntesis entre la filosofía de Avicena (que a su vez era una síntesis de las corrientes aristotélicas y neoplatónicas) y la tradición agustiniana del Cristianismo latino.

La característica más notable de este movimiento fue su cosmopolitismo. Judíos, árabes, griegos, cooperaban con españoles, italianos e ingleses. Ya a comienzos del siglo XII un sabio inglés, Adelardo de Bath, educado en las escuelas catedralicias de Francia septentrional, viajaba a través de España, Italia meridional y el Cercano Oriente traduciendo las obras de Euclides y de los matemáticos y astrónomos del siglo IX de Asia central como Al Khwarizmi y Abu Ma'shar de Balkh. Para Adelardo y sus sucesores —los italianos Platón de Tívoli y Gerardo de Cremona y los ingleses Roberto de Chester, Daniel de Morley y Alfredo de Sereshel— era como el descubrimiento de un nuevo mundo, e incitaron a sus compatriotas a dejar sus estudios elementales y sus estériles argumentos, y a ponerse a estudiar a los árabes y a los antiguos griegos, que eran los únicos que poseían la genuina tradición del conocimiento científico y filosófico.

Bien podría creerse que los orígenes musulmanes y paganos del nuevo saber hicieron imposible su aceptación por la Cristiandad occidental. Pero no obstante la oposición de los conservadores y la suspicacia de los guardianes de la ortodoxia, la nueva enseñanza se difundió con notable velocidad en las nacientes universidades, de modo que a mediados del siglo XIII las obras de Aristóteles se estudiaban, comentaban y discutían en París, Oxford, Tolosa y Colonia.

En París el esfuerzo principal de tantas *summae* y tantos comentarios de las Sentencias de Pedro Lombardo tenía por finalidad interpretar la Teología en términos de metafísica aristotélica y

lograr su mutua integración. En Oxford, por otra parte, por influencia de Roberto Grosseteste y de la escuela franciscana, los aspectos científicos y matemáticos del nuevo saber fueron los más estudiados y dieron a la escuela de Oxford características originales.

Finalmente, la representación más pura e irreductible de la tradición aristotélica se halla en la enseñanza del musulmán-español Averroes (Ibn Rushd, 1126-1198), cuyas obras fueron traducidas después de 1217 por Miguel Scot († 1232), astrólogo de la corte de Federico II, y que encontró entusiastas discípulos en Sigerio de Brabante y sus continuadores en la Universidad de París desde 1270 hasta 1280, y en Bolonia y Padua en el siglo XIV.

Esta gran afluencia de nuevos conocimientos e ideas tuvo como resultado proveer a las universidades y a la sociedad internacional de estudiosos y profesores que las frecuentaban de materiales para construir una nueva síntesis intelectual. Los dialécticos ya no estaban constreñidos a masticar y remasticar los antiguos lugares comunes de la escolástica. Tenían al fin algo sólido en que hincar el diente. Y durante cien años hubo, en consecuencia, un desarrollo de los estudios filosóficos como no se había visto desde la gran época de la antigua Grecia. El efecto sobre la cultura general puede verse en forma acabada en la *Divina Comedia* de Dante, el mayor monumento literario de la Edad Media, en el cual todos los aspectos de la vida y todas las facetas de la experiencia personal e histórica están iluminados por una visión metafísica del Universo como unidad inteligible. Y por detrás de la *Divina Comedia*, se ve la obra de santo Tomás, de san Alberto y de muchos otros de menor importancia, todos dedicados a construir un gran edificio intelectual en el que cada aspecto del conocimiento se coordina y subordina a la ciencia divina —*Theologia*—, fin último y trascendente de toda inteligencia creada.

El mayor interés de esta síntesis no es su perfección lógica, pues esto podía ya encontrarse en forma rudimentaria en el *curriculum*

tradicional de las escuelas de la Alta Edad Media, sino más bien el modo en que el pensamiento de la Cristiandad occidental reconquistaba el mundo perdido de la ciencia helénica y se anexaba el mundo extraño del pensamiento musulmán sin perder su continuidad espiritual y sus valores específicamente religiosos. Sin duda todo esto será puesto en tela de juicio por los futuros críticos de la Escolástica, como Lutero y sus contemporáneos, quienes sostendrán que la filosofía medieval había abandonado la verdad evangélica para seguir a Aristóteles y al engañoso espejismo de la sabiduría humana. Pero a fin de mantener esta afirmación se verán obligados a llevar aún más lejos su condenación, rechazando toda la tradición del Catolicismo occidental y volviendo a la época de los Padres.

Pero si consideramos la historia de la Cristiandad en conjunto, es obvio que la síntesis intelectual del siglo XIII no contradijo sino que coronó y completó los siglos de continuo esfuerzo para incorporar la doctrina religiosa de la Iglesia cristiana a la tradición intelectual de la cultura antigua. Este anhelo ya lo habían expresado en forma rudimentaria los enciclopedistas de los siglos VI y VII como Casiodoro, Boecio e Isidoro de Sevilla, pero no se realizó completamente hasta el siglo XIII, es decir, cuando se recuperó toda la herencia de la filosofía y de la ciencia griegas y se crearon nuevos órganos intelectuales para la Cristiandad: las corporaciones universitarias y las órdenes de Frailes.

La coordinación de estos dos órganos por la política deliberada del Papado en el siglo XIII señala el paso final y decisivo en la organización intelectual de la Cristiandad. Pero no se llevó a cabo sin una ardua lucha, pues no obstante el renacimiento del saber y el progreso de las escuelas durante el siglo XII se ignoraron o descuidaron generalmente los intentos de los Papas y concilios para educar al clero mediante un sistema canónico de profesores remunerados en cada sede episcopal o archiepiscopal. Hasta es posible

que la creciente popularidad de las nuevas universidades, especialmente Bolonia, haya perjudicado la educación clerical, si se la compara con el tipo anterior de escuela catedralicia, debido a que fomentaba los estudios jurídicos a expensas de la Teología. Por consiguiente, cuando santo Domingo fundó su orden de predicadores para combatir la expansión de la herejía en Francia meridional, Honorio III y su consejero, el cardenal Ugolino, vieron la oportunidad de crear una nueva institución que llevara a cabo el programa de la legislación conciliar y procurara los profesores de Teología que el clero secular no había sido capaz de producir.

En las nuevas universidades, sobre todo en la Universidad de París, la nueva orden encontró su más fructífero campo de trabajo, pues no solamente entre los albigenses de Languedoc la ortodoxia cristiana estaba amenazada por nuevas formas de herejía. En París mismo la introducción de la filosofía árabe y de la ciencia aristotélica iba acompañada de la difusión de teorías panteístas, y junto con su condenación en 1210 y 1215 se prohibió la física y la metafísica aristotélicas. Sin embargo, dicha prohibición no podía mantenerse indefinidamente: aun Guillermo de Auvernia, el mayor representante de la antigua tradición filosófica en la primera mitad del siglo XIII, que fue obispo de París desde 1228 hasta 1247, reconoció el valor de la ciencia aristotélica y de la filosofía árabe y judía que se basaba en ella. El problema era construir una síntesis filosófica que uniera la verdad científica contenida en las enseñanzas de los filósofos con la verdad religiosa representada por la tradición de la Iglesia y las enseñanzas de los teólogos.

Resolver este problema fue la misión intelectual de la nueva Orden. Ya en 1217 se mandó a los primeros dominicos a París y Bolonia. En 1221 estaban en Oxford y en 1229 eran encargados de la Facultad de Teología de la nueva universidad establecida en Tolosa por la acción combinada del Papado y el rey de Francia. Pronto los franciscanos siguieron su ejemplo a pesar de sus primitivos

propósitos; y desde mediados del siglo XIII todos los teólogos y filósofos más importantes, con dos o tres excepciones, pertenecieron a una u otra de las grandes órdenes mendicantes: Alejandro de Hales y Buenaventura; Alberto Magno y Tomás de Aquino, Roger Bacon y Tomás de York, Roberto Kilwardby y Juan Peckham, Mateo de Acquasparta y Duns Escoto. Pero los frailes no consiguieron dominar en la vida universitaria sin tener que combatir, lo cual exigió toda la autoridad y todo el empeño del Papado para vencer la resistencia de la Universidad de París. Fue un conflicto entre la más orgullosa e independiente corporación de la Cristiandad y los poderes concentrados de las nuevas órdenes religiosas sostenidas por el Papa. Santo Tomás y san Buenaventura se vieron mezclados en la controversia que amenazó la existencia misma de la Universidad, ya que ésta, en el momento culminante de la querella, acudió a la medida desesperada de poner fin a su existencia corporativa por un acto solemne de disolución.

La pasión desatada por la disputa se puede ver no sólo en los escritos de los protagonistas —por ejemplo, en la diatriba de Guillermo de Saint Amour contra los frailes *Sobre los peligros de los últimos tiempos* y en los panfletos de santo Tomás *Contra Impugnatores Cultus Dei*—, sino también en la poesía vernácula de Rutebeuf y Juan de Meung, ambos violentos partidarios de la Universidad. Y vemos en el *Romance de la rosa* cómo una querella originada en los intereses opuestos de dos ramas del clero —regulares y seculares— tomó un carácter profano y «anticlerical» que anuncia la futura secularización de la cultura occidental.

Por otra parte, sin embargo, no se nota ninguna intención de disminuir el prestigio y la autoridad de la Universidad como tal. Al contrario, la Bula de Alejandro IV en 1255, apoyando a los frailes —*Quasi lignum vitae*—, muestra muy claramente que la política del Papa consistía en reconocer la posición única y soberana de la Universidad de París en la vida intelectual de la Cristiandad.

«La ciencia de las escuelas de París —declara— es en la Iglesia como el Árbol de la Vida en el paraíso terrestre, una lámpara brillante en el templo del alma... Es en París donde la raza humana, deformada por el pecado original y enceguecida por la ignorancia, recupera su visión y su belleza, por el conocimiento de la verdadera luz proyectada por la ciencia divina».

En realidad, la creación de las universidades y la formación de las nuevas órdenes religiosas responde, sin duda, a los propósitos de largo alcance que abrigaba el Papado con respecto a la organización intelectual de la civilización cristiana. Y éste es uno de los más notables ejemplos históricos de planificación cultural en gran escala.

Este anhelo de organización universal del saber y de la vida del hombre por medio de un principio espiritual no se limitó al gobierno internacional de la Iglesia; es el espíritu dominante de la cultura del siglo XIII, como puede verse en forma más burda e ingenua en la obra de enciclopedistas como Vicente de Beauvais y Bartolomeo Anglico. Inspiró a Roger Bacon su inmenso inventario de toda la ciencia existente y posible, de la cual son fragmentos el *Opus Majus,* el *Opus Minus* y el *Opus Tertium*. Halla una expresión literaria casi perfecta en la epopeya de Dante y se manifiesta de forma visible en las grandes catedrales francesas. Pero, sobre todo, tiene su más alta encarnación en los sistemas filosóficos del siglo XIII —aquellas grandes «catedrales de ideas» como las llama el profesor Gilson, en las cuales todas las adquisiciones de la ciencia aristotélica y árabe se incorporan orgánicamente a la tradición cristiana en una unidad inteligible.

Aunque este esfuerzo intelectual marca el punto culminante de la historia medieval, no se convirtió en la base de una «cultura-religión» unitaria, como hubiera podido esperarse. Al contrario, inició un período de crítica intelectual y de cambio cultural que es de extrema importancia para la historia de la cultura occidental, pero

que resultó fatal para la síntesis de religión y cultura que parecía haberse realizado en los siglos anteriores.

A primera vista éste es un hecho sorprendente, pues la civilización occidental no tuvo que soportar ninguna catástrofe externa como la conquista mogólica que sumergió a los centros más florecientes de la cultura islámica del siglo XIII en Asia central. No hubo ninguna disminución de la actividad intelectual, y el movimiento universitario siguió creciendo. Sucedió algo distinto: el movimiento de integración y unidad que había dominado a la Cristiandad occidental desde el siglo XI perdió su ímpetu y ya no encontró jefes capaces de llevarlo hacia nuevas realizaciones.

El siglo XIV fue una época de división y lucha, la época del Gran Cisma, que en lugar de las Cruzadas fue testigo de la invasión de Europa por los turcos y de la devastación de Francia por Inglaterra[83]. Y al mismo tiempo los recursos intelectuales de la sociedad occidental, tan reforzados por la extensión del movimiento universitario, dejaron de aplicarse a la integración del pensamiento cristiano, usándose en forma negativa y crítica para deshacer la obra del siglo precedente y socavar las bases intelectuales en que se fundaba la síntesis de los grandes pensadores de la época anterior. Fue como si retrocediera repentinamente la marea espiritual que durante tres siglos había favorecido la unidad, de modo que en todos los aspectos de la vida y por todos lados predominaron las fuerzas que contribuyen a la división y a la desintegración.

[83] Cf. la notable obra de Denifle, *La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent Ans*, 2 vols., 1899.

Capítulo Undécimo
LA CRISIS RELIGIOSA DE LA CULTURA MEDIEVAL: EL SIGLO XIII

Durante el período del que he hablado en los últimos tres capítulos, el movimiento de reforma religiosa que alcanzó su madurez en la segunda mitad del siglo XI dominó la vida espiritual de Occidente. La emancipación de la Iglesia respecto del control imperial y feudal y la afirmación de la primacía de la potestad eclesiástica, liberaron nuevas fuerzas espirituales que crearon la nueva sociedad internacional de la Cristiandad. Pocos —acaso ninguno— de los historiadores de la Edad Media han hecho justicia a la importancia del movimiento reformista como influencia dinámica y continua en la cultura medieval. Aquellos que sienten mayor simpatía por esta cultura se han dejado impresionar por su unidad religiosa y por la armonía de la Cristiandad medieval, mientras sus críticos siempre han subrayado su tradicionalismo y su ciega obediencia a la autoridad eclesiástica. Ningún partido ha prestado atención suficiente al elemento de conflicto que caracterizó a los siglos creadores de la Edad Media. El gran debate que comenzó con el movimiento reformista del siglo XI no fue un problema momentáneo de política eclesiástica terminado en 1122 por el Concordato de Worms; fue algo que se transmitió de generación en generación y que todos los países heredaron sucesivamente en el transcurso de la historia medieval. Y los siglos creadores de la

cultura en la Edad Media debieron su unidad no a la falta de lucha, sino al hecho de que el partido reformista, que era el elemento dinámico en la cultura de la época, alcanzó durante un tiempo una posición preponderante por medio de su alianza con la parte gobernante de la Iglesia. Cuando esta alianza se rompió a fines del siglo XIII, la unidad espiritual y el poder creador de la cultura medieval desaparecieron gradualmente.

Durante los siglos XI y XII, sin embargo, el movimiento reformista fue un principio de unidad más que de división. Unió los elementos más activos de la sociedad cristiana en un programa común y en torno a un centro único. Rompió las barreras de los privilegios de la clase feudal y del particularismo territorial, creando nuevas posibilidades de dirección espiritual y de vocaciones individuales libremente elegidas. Sacó al monje del claustro, al obispo de la diócesis y al caballero del feudo, haciéndolos conscientes de su lugar en la vida común de la Cristiandad y de su participación en una causa común.

Esta ampliación del horizonte puede verse primero en los nuevos movimientos monásticos que precedieron al movimiento general reformista y contribuyeron en tanta medida a éste. La época reformista se caracterizó por un nuevo tipo de monacato que habría de ser típico de la Cristiandad occidental. A fin de realizar esta obra pareció necesario sacrificar la autonomía tradicional del monasterio y organizar un número de comunidades reformadas bajo la dirección y jurisdicción de una casa matriz. El más famoso ejemplo de esta tendencia fue el movimiento cluniacense, que organizó una completa jerarquía de comunidades monásticas bajo el control absoluto del abad de Cluny. En tiempos de san Hugo (1049-1109) había más de ochocientos monasterios afiliados a Cluny en Francia, Italia, Alemania y España, de modo que la congregación se transformó en un gran poder internacional en la vida de la Cristiandad. Este proceso de organización fue llevado aún

más lejos en los nuevos movimientos monásticos que surgieron a comienzos del siglo XII. Sobre todo los cistercienses: organizados por san Esteban Harding a comienzos del siglo, fueron la primera Orden religiosa de acuerdo al sentido posterior del término. Estableció por primera vez el principio de un control colectivo ejercido por un capítulo general anual de toda la Orden y un sistema de visita e inspección mutua. Así la abadía ya no fue un fin en sí misma, sino una parte de un todo mayor, que a su vez era órgano de la sociedad universal de la Cristiandad.

Esta tendencia a la socialización del ideal monástico era al mismo tiempo causa y efecto del movimiento reformista. Como hemos visto, el Papado reformado era en gran medida una creación de los monjes, y encontró entre ellos sus más hábiles y desinteresados partidarios. San Pedro Damián, Humberto de Moyenmoutier, san Hugo de Cluny, Lanfranco y san Anselmo, Ricardo, abad de San Víctor en Marsella, y muchos más, eran monjes que dejaron sus claustros para trabajar por la reforma de la Iglesia. Urbano II, el Papa que hizo triunfar el programa reformista y tomó la iniciativa de la primera Cruzada, había sido prior de Cluny. Y en el siglo XII esta tradición de reforma monástica encuentra su representante máximo en san Bernardo, que en su tiempo fue a la vez el exponente de los ideales ascéticos del monacato cisterciense y la más alta figura pública. A pesar de su profunda devoción por las reglas monásticas de contemplación y penitencia era también un gran hombre de acción del tipo de Gregorio VII. Su influencia se ejercía en todos los puntos donde peligraban los intereses de la Cristiandad. Así puso término al cisma pontificio de 1130-1138, restauró la paz entre los príncipes cristianos y predicó la segunda Cruzada. Sobre todo, era el campeón del ideal gregoriano de reforma espiritual aplicando los principios de los reformadores del siglo XI a las circunstancias distintas de una nueva época.

Como hemos visto, la victoria de la Iglesia creó nuevos problemas y nuevas tentaciones. En la medida en que la autoridad espiritual del Papado se plasmó en un sistema concreto de gobierno internacional, tuvo que recurrir a medios temporales, sobre todo al sistema de rentas y finanzas. Y como no había ningún sistema de impuestos eclesiásticos, el Papado medieval, como el Estado contemporáneo, debió usar sus derechos de jurisdicción como fuente de ingresos —lo que inevitablemente originó abusos y llevó a la explotación de los litigantes y de las iglesias locales por la Curia y los legados pontificios.

Contra estos abusos van dirigidas las severas críticas de san Bernardo a la Administración papal, que figuran en su gran tratado *De Consideratione*, dedicado a su discípulo, el papa cisterciense Eugenio III. Lamenta allí que el aumento de litigios convirtiera a la Curia en una corte legal seglar.

«Retumba en el Palacio el sonido de las leyes; pero son las leyes de Justiniano, no las del Señor. ¿Acaso el objeto de toda esta complicada práctica de leyes y cánones no se propone otra cosa que aumentar la ambición? ¿Acaso no es toda Italia un abierto abismo de insaciable avaricia y rapacidad por el despojo que ofrece? Así la Iglesia se ha convertido en una cueva de ladrones, llena de los despojos de los viajeros»[84].

Contra estos males de la Curia y esta tendencia al imperialismo eclesiástico que hacía del Papa el sucesor de Constantino más que de Pedro, san Bernardo afirma el ideal reformista de la misión profética y apostólica del verdadero Papa colocado por encima de las naciones para arrancar y destruir, para plantar y edificar, «misión que sugiere la pesada labor del campesino más que la pompa de un gobernante. Pues si tenéis que desempeñar el papel de un profeta necesitáis la azada más que el cetro»[85].

---

[84] S. Bernardo, *De Consideratione*, II, vi.
[85] Ib.

En todo esto san Bernardo no pretendía en absoluto disminuir las aspiraciones de autoridad universal abrigadas por el Papado reformado. En realidad estas aspiraciones nunca se han afirmado con tanto apasionamiento como en los tremendos pasajes con que termina el tratado. Su condenación alcanzaba únicamente a las tendencias secularizantes que, al crecer con la potestad eclesiástica y la centralización, habían producido una confusión entre autoridad espiritual y poder temporal, confusión semejante a aquella que los reformadores habían denunciado en el antiguo Estado-Iglesia del Imperio carolingio. La victoria del Papado y el debilitamiento del poder que el emperador o el príncipe ejercían sobre el clero no había cambiado fundamentalmente la naturaleza de la Iglesia medieval en sus aspectos feudales y territoriales. Así como los grandes magnates eclesiásticos habían utilizado antes el control imperial o real de la Iglesia para aumentar su riqueza y su poder político, ahora utilizaban la libertad de la Iglesia y sus pretensiones de una jurisdicción independiente para afirmar aún más su posición. Como dice un historiador americano:

«Por cierto no fueron ni el Estado ni la Iglesia quienes finalmente salieron victoriosos en la gran controversia. Los verdaderos vencedores de la guerra fueron los príncipes-obispos y los belicosos abades de Germania —de costumbres mundanas, duras caras, intereses políticos, señores de las tierras eclesiásticas que eran en realidad sus grandes feudos eclesiásticos— y el feudalismo alemán»[86].

Gerhoh de Reichersberg (1093-1169), uno de los más grandes representantes del partido espiritual de la Iglesia alemana durante el siglo XII, expresa claramente la perplejidad y desesperación de los reformadores frente a esta trágica confusión.

[86] J.W. Thompson, *Feudal Germany*, p. 164.

Permaneció fiel a la causa del Papa en la Querella de las investiduras, y durante la gran lucha entre el emperador Federico I y el papa Alejandro III soportó la persecución y el exilio por sostener sus principios. Pero al mismo tiempo criticaba los fines del partido ultrapontificio que afirmaba el poder directo del Papado sobre el Imperio. En su última obra, que tituló *La cuarta vigilia de la noche,* escrita en el exilio dos años antes de su muerte, trata, como san Bernardo, de los peligros que amenazan a la Iglesia a causa de la avaricia y ambición de sus gobernantes. Veía acercarse el fin, no por los males externos y la persecución de la Iglesia, sino por su corrupción interna: «la avaricia judía y pagana que impera en el propio reino de Cristo» y hace de Roma la segunda Babilonia. En su angustia no ve más esperanza para la Iglesia que la pronta venida de Cristo. «Ven hacia nosotros. Señor Jesús —ruega—, ven a tu barco, la Santa Iglesia, sometida a dura prueba en esta cuarta vigilia de la noche. Ven, oh Señor, imponte a tus enemigos, los falsos sacerdotes que trafican y roban en Tu casa y los príncipes que tiranizan en nombre de Cristo. Ven, Jesús Salvador, realiza la obra de salvación en medio de la tierra y en medio de la Iglesia, estableciendo la paz entre el Reino y el Sacerdocio»[87].

Este sentido de crisis inminente, de imperiosa necesidad de una reforma moral y de una renovación espiritual, se comunica a todo el pensamiento religioso del siglo XII. Este siglo, que nos parece la Edad de Oro del Catolicismo medieval —la época de san Anselmo y san Bernardo, de las Cruzadas y las catedrales, de las nuevas órdenes religiosas y de las nuevas escuelas—, aparecía a sus contemporáneos ensombrecido por la amenaza del próximo Juicio. Su actitud se resume en las líneas iniciales del gran poema de Bernardo de Morlais, *De contemptu mundi:*

[87] *De Quarta Vigilia Noctis,* 21. *Lib. de Lite,* Tom. III, M.G.H.

Hora novissima, tempora pessima sunt, vigilemus
Ecce minaciter imminet arbiter ille supremus...[88]

Esta preocupación por ideas apocalípticas es propia del espíritu del siglo XII. Se revela en una burda forma popular en el drama vernáculo alemán del Anticristo (*c.* 1150) lo mismo que en la erudita Historia universal de Otón de Freising y en el simbolismo teológico de Ruperto de Deutz (*m.* 1136), Gerhoh de Reichersberg, Honorio Augustodunensis (*c.* 1120) y Anselmo de Havelberg (*m.* 1158). Sobre todo, se expresa en las visiones y profecías de Hildegarda de Bingen (1098-1179), uno de los espíritus más originales del siglo XII y la primera de las grandes profetisas de la Edad Media: las dos santas Matildes, santa Ángela, santa Brígida y santa Catalina de Siena. Y alcanzó su punto culminante en el abad calabrés Joaquín de Fiore (*m.* 1202), quien anunciaba la llegada de una nueva edad, la edad del Espíritu y del Evangelio Eterno: la Iglesia se renovará en la libertad del espíritu bajo la dirección de una nueva orden de contemplativos espirituales.

Estas tendencias no eran en absoluto una prueba de decadencia religiosa o cultural. Al contrario, muestran cuán profundamente el espíritu humano había sido conmovido por el despertar religioso y por el sentimiento de que una nueva edad era inminente. No se limitaba a la minoría culta, a los jefes del movimiento reformista en el clero y en las órdenes monásticas: había comenzado a afectar a la nueva sociedad cuya existencia se estaba iniciando en la ciudad medieval. Ya en 1058 el movimiento reformista se identificaba en Milán y las ciudades de Lombardía con la revuelta de la facción popular contra los obispos y los nobles gobernantes. Medio siglo más tarde, en los Países Bajos, el escritor antigregoriano Sigeberto

[88] «Los tiempos son muy malos y el mundo toca a su fin: vigilemos;/ He aquí, tremendo y próximo, aquel supremo Juez...».

de Gembloux se queja de la propaganda revolucionaria contra el orden establecido en la Iglesia y en el Estado: podía oírse en las tiendas y factorías, convirtiendo al pueblo común en juez del clero y negando la validez de los sacramentos administrados por sacerdotes casados o simoníacos[89].

Los reformadores denuncian con intransigencia la mundanalidad y corrupción del estado actual de la Iglesia y, más aún, los representantes más extremos del movimiento reformista, como Humberto de Moyenmoutier, niegan toda validez a la ordenación y a los sacramentos del clero no reformado. Todo esto recuerda el rigorismo intransigente que caracterizaba a las antiguas herejías occidentales, como el novacianismo y el donatismo. Así, no es extraño que el movimiento reformista coincidiera con la reaparición de la actividad herética y sectaria en Occidente, y que hubiese aún cierta confusión entre los dos movimientos. Así se ve en el caso del sacerdote de Schere, a quien quemaron en Cambrai en 1077, como heresiarca corruptor del pueblo, aunque Gregorio VII lo consideraba defensor ortodoxo de la causa reformista. Del mismo modo el movimiento patarista en Italia septentrional, que comenzó estrechamente ligado al Papado, tanto se dejó contaminar por elementos heterodoxos, que el nombre de patarinos llegó a ser en Italia un término familiar para designar a los herejes.

Vemos cómo tuvo lugar la transición de la ortodoxia a la herejía en el caso de Arnaldo de Brescia, discípulo de Abelardo y adversario de san Bernardo, que era una de las figuras principales de la sociedad italiana en la primera mitad del siglo XII. Primero intervino en el conflicto entre la comuna y el obispo de Brescia —disputa que comenzó, como en Milán en el siglo anterior, con una alianza de la comuna y los reformistas contra el obispo imperialista, pero

[89] Cf. especialmente su carta al archidiácono Enrique en Martène y Durand, *Thesaurus novus*, I, 230.

que siguió adelante aun después de la elección de un obispo reformista sostenido por Roma—. Según Arnaldo, la causa verdadera del conflicto era el poder temporal del obispo y la riqueza de la Iglesia, y la solución adecuada debía buscarse en una vuelta a la pobreza de la Iglesia primitiva. En esto no iba más lejos que muchos reformistas ortodoxos, como el mismo papa Pascual II, que había intentado resolver el conflicto con el Imperio en 1111 mediante un completo abandono de la autoridad y de los privilegios temporales de la Iglesia. Pero Arnaldo fue aún más lejos al afirmar que los clérigos que tuvieran propiedades o ejercieran autoridad temporal no podían salvarse; pues todo lo temporal debe devolverse al príncipe y al conjunto de los laicos, y la Iglesia debe retornar a un estado de pobreza evangélica.

Juan de Salisbury, que juzga muy imparcialmente la carrera de Arnaldo, dice que lo que éste enseñaba estaba de acuerdo con los ideales cristianos, pero era irreconciliable con la vida[90], y mientras estuvo exiliado en Francia y Zurich se le había considerado como un idealista sin realismo ni espíritu práctico. Pero cuando volvió a Italia y Roma, hacia 1147, se encontró una vez más en una atmósfera revolucionaria altamente favorable para la propagación de sus ideas. En 1143 la comuna romana se había levantado contra el Papa, proclamando la restauración de la República. Era una expresión del mismo movimiento comunal que había llevado a las ciudades lombardas a sublevarse contra el control episcopal. Pero en Roma el obispo era la cabeza espiritual de la Cristiandad, y la ciudad la heredera y encarnación de la tradición inmemorial de la Antigüedad clásica, de modo que el surgimiento de la comuna implicaba inevitablemente un conflicto con fuerzas internacionales: su pretensión de independencia cívica afectaba a los intereses del Papado en su centro vital, mientras su adopción del venerable

[90] *Hist. Pont.*, 64.

título de «senado y pueblo romano» era un desafío al Imperio germánico.

Las teorías de Arnaldo de Brescia, de origen puramente religioso, proporcionaron a la comuna revolucionaria una eficaz justificación ideológica en su conflicto con el Papado, y durante unos siete años el reformador se lanzó en cuerpo y alma a la lucha y se convirtió en apologista de la causa republicana. Pero su tentativa de lograr una alianza entre la comuna y el emperador en contra del Papado terminó en fracaso. La resistencia romana se derrumbó ante la fuerza armada de Federico Barbarroja. El emperador alemán lo entregó al Papa inglés Adriano IV y fue ejecutado como hereje en el mismo momento en que Federico era coronado emperador.

Así la carrera de Arnaldo es típica no sólo de la alianza entre las nuevas fuerzas sociales y el idealismo religioso del ultrarreformismo, sino también del intento de la «intelligentsia» peninsular de hacer revivir una asociación entre el patriotismo cívico de las ciudades italianas y la antigua tradición de la Roma clásica.

La misma tendencia se expresa más tarde en el movimiento gibelino —en Dante y Cola di Rienzo, así como en Petrarca— y en todos vemos la misma desproporción entre las ambiciones espirituales y los medios políticos. Esta contradicción entre la idealización romántica «de la sagrada ciudad de Roma, señora del mundo, hacedora y madre de todos los emperadores» y el fracaso completo del partido republicano frente a las realidades políticas, se manifiesta de modo dramático, aunque también ciertamente cómico, en la entrevista entre la diputación del Senado y el emperador Federico en 1155, tal como la describe Otón de Freising: cada uno de los partidos se consideraba a sí mismo como el verdadero y único heredero de la tradición de la Roma antigua[91]. Sin embargo, el patriotismo cívico de las comunas italianas era una fuerza real,

[91] *Gesta Frederici*, Lib. II, caps. 29 y 30.

como lo comprobó Federico I cuando la caballería nórdica fue destruida en Legnano alrededor del *carroccio* de san Ambrosio por las fuerzas de la Liga lombarda.

Del mismo modo, a pesar del carácter impracticable del programa de Arnaldo de Brescia, el idealismo revolucionario de los reformadores religiosos era también una fuerza real que significaba un serio desafío al orden tradicional de la Iglesia. Durante la segunda mitad del siglo XII la Iglesia en Italia septentrional y en Francia meridional se vio amenazada por el rápido incremento de los movimientos heréticos y sectarios, desde el dualismo oriental de los cátaros, representantes occidentales de los bogomilos[92], pasando por los arnaldistas, esperonistas y lombardos hasta los Pobres de Lyon y los *Humiliati*. Al comienzo eran movimientos ortodoxos y laicos con vistas a una reforma religiosa radical, pero entraron en conflicto con las autoridades locales y gradual o parcialmente cayeron en el cisma y la herejía. Estos movimientos desarrollaban especial actividad en las nuevas clases urbanas, como lo indica el hecho de que el término *textores* —tejedores— adquirió un significado sectario. Pero también atraían a los elementos anticlericales de la nobleza y de las clases dirigentes de las comunas. Por ejemplo, la herejía de Hugo Speroni, que sólo recientemente se ha conocido por el descubrimiento del tratado de Vacario[93], el pionero de los estudios jurídicos en Inglaterra, fue el resultado de las teorías privadas de un distinguido jurista y cónsul de Piacenza; mientras en Languedoc algunos de los nobles más destacados del lugar, familias como la de Esclamonde de Foix, la viuda de Jourdain de L'Isle Jourdain, eran cátaros practicantes.

En general los Papas mostraron mucha mayor comprensión por este desafío que la mostrada por los emperadores Hohenstaufen

[92] Cf. cap. VI.

[93] Publicado por P. Ilarino da Milano en 1945 con el título *L'Eresia di Ugo Speroni*.

ante el espíritu revolucionario de las comunas. Reconocieron casi desde el comienzo que el movimiento sectario abarcaba dos elementos profundamente diferentes, que requerían dos métodos distintos. Por un lado, la herejía cátara o albigense no era un movimiento reformista o una forma heterodoxa del Cristianismo. Significaba la reaparición de una antigua religión oriental tan alejada, o más alejada aún del Cristianismo que la religión del Islam. En consecuencia, el Papado usó los mismos métodos que había empleado contra los musulmanes: el método de la cruzada y el llamamiento a los príncipes cristianos para que usaran su poder en defensa de la fe; método complementado por una campaña misionera para la reconversión de las regiones afectadas y finalmente por un código de leyes represivas que dio nacimiento a la Inquisición. Esto marca un abandono decisivo de la teoría tradicional, expresada en la sentencia de san Bernardo *Fides suadenda est non imponenda*. En gran medida se debió a la influencia del renacimiento del Derecho romano, pues la asimilación de la herejía a la traición por Inocencio III en 1199, aunque estaba de acuerdo con la práctica del Estado medieval tanto en Oriente como en Occidente, sigue el precedente de la antigua legislación civil tal como la presentaba el Código de Teodosio[94]. En este aspecto, Papado e Imperio marchaban al unísono, y la única cuestión suscitada era la de saber qué poder controlaría el proceso de represión. La organización final de la Inquisición por Gregorio IX en 1231 resultó del deseo del Papa de no conceder a Federico II una libertad completa para aplicar su severa legislación contra la herejía.

En realidad es difícil separar la nueva actitud de la Iglesia hacia la supresión de la herejía de la tendencia de los Papas del siglo XIII

---

[94] En particular siempre se había perseguido a los maniqueos con excepcional severidad. Según el Código de Justiniano eran pasibles de la pena de muerte, y esto se remonta a la época de Diocleciano —antes de la conversión del Imperio—, pues se ordenaba que sus jefes fueran quemados y sus compañeros decapitados.

a asumir una responsabilidad directa en el control de la sociedad cristiana en su totalidad, tendencia sin duda condicionada por el gran conflicto con los emperadores Hohenstaufen y la influencia del Derecho romano, pero que al fin y al cabo era la conclusión lógica de esa misma concepción teocrática y unitaria de la sociedad cristiana que había dado nacimiento al Sacro Imperio. Pero en contraste con estas consecuencias de medidas represivas externas y jurídicas, encontramos otro método directamente inspirado por los ideales espirituales del movimiento reformista y que trataba de enfrentar en su propio terreno a los movimientos de disidencia laica. El Papado reconoció que las aspiraciones esenciales de estos movimientos —sobre todo el afán de llevar una vida de pobreza y perfección evangélica fuera de la orden monástica— eran ortodoxas en principio, e intentó desde el comienzo discriminar entre los grupos que rechazaban al clero y a los sacramentos de la Iglesia y aquellos que deseaban cumplir su vocación dentro del orden jerárquico.

Así, hasta 1184 no se abrió una brecha decisiva entre los valdenses y la Iglesia; todavía en 1179 éstos habían recibido la aprobación condicional del gran canonista y papa Alejandro III. Al mismo tiempo los *humiliati* —movimiento laico similar al de los valdenses, que florecía entre los artesanos y el populacho de las comunas de Milán y Lombardía— nunca rompieron enteramente con la Iglesia, pero se dividieron en dos ramas, una de las cuales gozó de la aprobación pontificia y siguió difundiéndose durante el siglo XIII y después.

El surgimiento de los Hermanos menores debe verse en relación con esas corrientes. En sus orígenes, el movimiento franciscano tiene gran parecido con el valdense. Difiere de éste sobre todo por el hecho de que su fundador fue uno de los más grandes genios religiosos en la historia de la Cristiandad, un hombre de la mayor originalidad que

ejerció profunda influencia en el espíritu del Cristianismo y de la cultura occidentales. Pero otra diferencia es que san Francisco desde el comienzo se dedicó íntegramente y de todo corazón a la causa de la unidad católica, de modo que el Papado encontró en su orden un órgano ideal para la evangelización de las nuevas clases y de la nueva sociedad que estaba creciendo en las flamantes ciudades, fuera de los ámbitos tradicionales de la Iglesia territorial y feudal. Es significativo que el hombre que hizo más que ningún otro para asegurar el reconocimiento de la nueva Orden y su íntima relación con el Papado fuera el cardenal Ugolino de Ostia, futuro papa Gregorio IX, organizador de la Inquisición y conductor de la lucha contra Federico II. Y, sin embargo, este indomable partidario de la teocracia militante era un devoto admirador y amigo personal del santo, que se aventuró más lejos que ningún valdense o patarino en la búsqueda de una forma de vida puramente evangélica y basada en la observación literal de las palabras del Evangelio. No obstante, es engañoso hablar de la primitiva comunidad franciscana como de una *orden* religiosa. Nada estaba más alejado del pensamiento de san Francisco que la fundación de una orden monástica del tipo tradicional, según se ve en el pasaje de su último Testamento, en el cual, después de hacer su profesión de fe y de afirmar su lealtad a la Iglesia jerárquica, vuelve una vez más a los orígenes y propósitos de su forma de vida.

«Y luego que el Señor me hubo dado algunos hermanos, nadie me indicó qué hacer, pero el mismo Altísimo me reveló que debía vivir de acuerdo con la forma del Santo Evangelio: esto yo lo había escrito en pocas y sencillas palabras y el señor Papa me confirmó en ello.

»Aquellos de entre nosotros que eran clérigos decían misa con los otros clérigos, y los laicos rezaban padrenuestros. Y muy felizmente nos quedamos en pobres y abandonadas iglesias, ignorantes y sujetos a todos los hombres. Yo trabajé con mis manos, y aún

deseo trabajar; y es mi firme voluntad que todos los otros hermanos hagan algún trabajo manual propio de una honesta profesión. Y aquellos que no sepan trabajar aprenderán, no con el afán de recibir el precio de su trabajo, sino para dar buen ejemplo y alejar la pereza. Y si no nos pagan por nuestro trabajo, recurramos a la bondad del Señor mendigando nuestro pan de puerta en puerta.

»El Señor me ha revelado que debo emplear esta forma de saludo: 'El Señor os dé paz'»[95].

San Francisco no deseaba una nueva orden religiosa ni ninguna otra forma de organización eclesiástica, sino seguir a Cristo —una nueva vida que rechazara todos los estorbos de la tradición, de la organización, de la propiedad y del saber y restableciera un contacto personal inmediato con la fuente divina de la vida eterna, tal como se reveló en el Evangelio—. ¿Cómo era posible reconciliar semejante ideal con la vasta y complicada organización eclesiástica simbolizada por hombres como Gregorio IX y con la antigua herencia de cultura y de tradiciones con las que cargaba la Cristiandad medieval? En cierto modo era imposible. La regla primitiva no se cumplió. Los Hermanos menores se convirtieron en una orden religiosa, diferente en forma y espíritu de las antiguas órdenes, pero que, sin embargo, formaba parte integrante de la organización eclesiástica; los legos analfabetos de la tradición primitiva llegaron a constituir una de las grandes órdenes estudiosas que dominaron la universidad y adquirieron fama de filósofos y hombres de ciencia.

Y, sin embargo, a pesar de todo, el espíritu de san Francisco permaneció como fuerza creadora en la vida de su tiempo y aun la literatura y el arte debieron más a su inspiración que a ningún otro de sus sabios y cultos contemporáneos. No obstante los cambios en el

[95] *Opuscula S. P. Francisci*, 76-82. Traducción inglesa de Karrer, *St. Francis of Assisi*, 274-276 (1947) y en la *Vida* de Cuthbert, 450-455.

carácter de la «orden», siempre subsistieron hombres que se mantuvieron fieles al espíritu de su fundador y a la primitiva observancia, como fray León y fray Gil, que habían estado con el santo desde el comienzo y que daban testimonio de lo que habían visto con sus ojos. A este grupo y a sus sucesores en Toscana y la frontera de Ancona debemos la mayor parte del notable cuerpo de tradición —histórico y legendario— en el cual se ha conservado la imagen de san Francisco y el espíritu de la primitiva hermandad. Pero por otro lado el movimiento franciscano no influyó menos, con su organización eclesiástica oficial, en la religión y en la cultura medieval en su calidad de nueva orden religiosa.

En este sentido su desarrollo debe mucho al ejemplo de la otra gran orden de frailes, los dominicos, que nació en el mismo período y que el Papado adoptó como nuevo y poderoso órgano de la Iglesia militante. Nada puede haber más diferente que el carácter y las aspiraciones de los dos fundadores. Santo Domingo había dedicado su vida a combatir el movimiento herético en Aragón y Languedoc y sintió la necesidad de una nueva organización más flexible y más instruida que las antiguas órdenes religiosas, capaz de dedicar toda su actividad a la lucha contra la herejía predicando y formando intelectualmente a profesores cualificados. En este punto las intenciones de santo Domingo eran similares a las del fundador de los jesuitas, trescientos años más tarde, y, como este último, fue sobre todo un organizador y un conductor de hombres cuyo anhelo era crear un organismo colectivo para el servicio de la Iglesia. Ésta era también la ambición que el cardenal Ugolino tenía con respecto a los franciscanos, y posiblemente abrigó la idea de una fusión entre los dos movimientos cuando, en 1218, llamó a Roma a los dos fundadores a la vez[96].

[96] Cf. *Thomas de Celano,* II, 150; *Speculum Perfectionis,* 43. J.R.H. Moorman, *Sources for the Life of St. Francis*, 20-21 (1940).

Cualquier plan de este tipo era por supuesto irreconciliable con las convicciones más profundas de san Francisco; pero la influencia de la autoridad y la presión de las circunstancias externas produjeron cierta asimilación entre las dos órdenes. Los dominicos aceptaron el principio franciscano de pobreza colectiva y se llamaron frailes en vez de canónigos[97]. Y por el otro lado, los franciscanos adoptaron el ideal de orden docente propio de los dominicos y compartieron su actividad intelectual y su participación en la vida de las universidades medievales.

No obstante, cada orden conservó su propio carácter espiritual. Los dominicos lógicamente siguieron apegados a su ideal original de orden docente —orden de predicadores—, mientras los franciscanos de ambas observancias y tradiciones conservaron su misión original predicando al pueblo común las verdades elementales y esenciales del Cristianismo. Sin embargo, las dos órdenes rivalizaron en sus actividades universitarias y en la vida de la ciudad medieval, como vemos, por ejemplo, en el movimiento conocido como la Gran Aleluya, que trató de reconciliar las facciones enemigas de las ciudades italianas en 1230.

Los franciscanos fueron los primeros en ejercer una gran influencia en la literatura vernácula, pues, en su apostolado popular, recurrían a la poesía y al arte de los trovadores —práctica iniciada por el mismo san Francisco en su gran *Cántico del Hermano Sol*, y que después, en el siglo XIII, encontró su expresión más notable en los *Laudi* de fray Jacopone de Todi, el poeta del movimiento espiritual—. Pero en el siglo XIV fueron los dominicos quienes inspiraron el gran movimiento de la mística alemana centrado en los prioratos y conventos de monjas de Renania y Suiza, produciendo una constelación de escritores místicos y espirituales

[97] El mismo santo Domingo era un canónigo regular y la Regla dominica se basaba en la de san Agustín y en la de los premonstratenses, los «canónigos blancos».

—Eckhart, Tauler, Suso, Margarita y Cristina Ebner, las hermanas de Unterlinden, Töss y Engeltal.

Ademas, ambas órdenes participaron en el nuevo movimiento misionero que comienza con la misión de san Francisco al sultán egipcio El Kamil, en 1219, y que alcanza su culminación con el establecimiento del arzobispado católico de Pekín o Cambaluc en 1305. Aquí, sin embargo, la contribución franciscana fue mayor, lo mismo en cuanto a la originalidad personal (como en el caso de san Francisco y Ramón Lull), que en cuanto a la magnitud de lo realizado. Los viajes de los frailes, no menos que las expediciones de Colón y Vasco de Gama, marcan el despertar de una conciencia mundial en Europa y la liquidación geográfica de la «Edad oscura».

Creo que en la historia de la cultura medieval hay pocos documentos más impresionantes que el relato del viaje de Juan de Plan Carpino en 1246-1247 y de Guillermo de Rubrouck en 1253-1254 a través de toda el Asia central hasta la corte del Gran Kan en Mongolia interior. Aquí vemos dos mundos desconocidos enfrentándose; incapaces de comprender sus lenguas respectivas y representando los polos opuestos de la experiencia humana.

Y la Cristiandad occidental no pudo haber encontrado mejor embajador que este compañero de san Francisco, Juan de Plan Carpino, que viajó al modo de los Apóstoles —aguantando hambre, frío y desnudez— a través de los grandes desiertos del mundo donde, según se dice, las únicas huellas humanas eran los huesos de los muertos y las ruinas de las ciudades destruidas. Y tenía por misión entregar al sucesor de Gengis Kan cartas pontificias que le ordenaban cesar la matanza de los pueblos inofensivos de Europa oriental. La respuesta que trajo Juan de Plan Carpino, escrita en persa y turco bajo sello mogol, fue descubierta no hace mucho en los archivos del Vaticano por Pelliot, y es indudablemente un documento muy notable[98].

---

[98] Pelliot, «Les Mongols et la Papauté», en *Revue de l'Orient Chrétien,* 1922-1923.

Esto nos muestra cómo el Papado empleaba a los frailes en calidad de agentes y emisarios personales en los asuntos de la Cristiandad. En verdad, desde la época de Gregorio IX en adelante, la relación entre el Papado y los frailes se hizo cada vez más íntima, hasta que las dos grandes órdenes llegaron a formar disciplinados *corps d'élite,* bajo el comando directo del Papa. Un cuerpo internacional de este tipo, libre de toda obligación local y de cualquier interés privado, había respondido siempre a una gran necesidad por parte del Papado reformado; y luego la creación de las Órdenes mendicantes, combinada con la fundación de las universidades, señala el apogeo de un movimiento hacia aquella unidad internacional y superpolítica que era el ideal de la Cristiandad medieval.

Pero desgraciadamente esta creación llegó demasiado tarde: la gran época del reformismo se había cerrado, y los Papas que más favorecieron y emplearon a los frailes no eran hombres del tipo de Gregorio VII o san Bernardo, sino hábiles juristas y estadistas, como el mismo Gregorio IX, Inocencio IV y Martín IV, preocupados por el violento conflicto político con los Hohenstaufen y las fatales implicaciones de la alianza angevina.

De ahí resultó que la vocación profética y evangélica de los primeros frailes quedó subordinada a las exigencias de la política eclesiástica, lo cual determinó una lesión en el movimiento reformista de la que nunca se recobró la Cristiandad medieval. El Papado salió victorioso del conflicto con los Hohenstaufen, pero con una seria pérdida de prestigio moral. En el siglo siguiente no logró recuperar la posición universal y europea que había gozado bajo Inocencio III. Sobre todo, perdió la dirección del movimiento reformista. Desde ese momento durante toda la Baja Edad Media los reformadores fueron casi todos de espíritu antipapal, como sucedió con los franciscanos espirituales y Wyclef, o con partidarios del poder secular como Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua.

Esta trágica crisis del espíritu medieval se refleja en el mayor monumento literario de esta época, la *Divina Comedia* de Dante. En ninguna otra parte encontramos una expresión más perfecta del poder y la gloria de la cultura medieval que en su omnímoda visión del Juicio que abarca el Cielo y el Infierno y comprende todo el saber y la sabiduría, todo el sufrimiento y agresividad de la humanidad medieval. Sin embargo, al mismo tiempo es la crítica más drástica de la Iglesia contemporánea, y el gran espectáculo apocalíptico de los cantos finales del *Purgatorio* expresa el juicio revolucionario de los franciscanos espirituales y de los joaquinitas más que la concepción ortodoxa de la teocracia pontificia, que era el ideal de Egidio Romano y del mismo santo Tomás[99].

Esta crisis del movimiento reformista y la decadencia de la energía unificadora de la cultura medieval se manifiesta en las dos grandes catástrofes externas de la generación de Dante: el fin de los Estados establecidos por los cruzados y la destrucción de la gran orden militar. Lo primero fue el resultado inevitable del descrédito en que había caído el ideal de la cruzada, ahora secularizado por su empleo como arma política contra el Imperio, el reino de Aragón y otros estados cristianos. La destrucción de los Templarios por Felipe IV, vinculada con un doble ataque al prestigio y a la independencia del Papado por el proceso simultáneo contra la memoria del papa Bonifacio VIII y la rehabilitación de Felipe IV por el Papado, fue algo mucho más serio, ya que señaló la victoria completa del poder temporal de la nueva monarquía sobre los elementos internacionales de la sociedad. El idealismo del movimiento reformista, el poder organizador del Papado y la devoción

---

[99] Encontramos la misma crítica revolucionaria dos generaciones más tarde, en una visión muy distinta del poeta inglés William Langland. A pesar de su severa hostilidad hacia los frailes su poema está profundamente influido por las ideas e ideales de los franciscanos espirituales.

de las órdenes religiosas habían edificado la imponente estructura de la Cristiandad medieval, que resultó impotente ante la decidida agresión de un puñado de oficiales sin escrúpulos como Guillermo de Nogaret y Pedro Flotte, que eran los servidores de la nueva monarquía y sabían explotar las nuevas técnicas de poder de un modo despiadadamente totalitario.

El hecho de que ocurriera semejante derrumbamiento muestra que la cultura medieval estaba sufriendo un cambio revolucionario. En realidad la segunda mitad del siglo XIII, que desde muchos puntos de vista parece representar la culminación de la cultura medieval, representa también una encrucijada y un momento de crisis. Durante tres siglos el desarrollo de Europa occidental había sido centrípeto, tendiendo a la unidad de la Cristiandad y a la creación de una síntesis intelectual y espiritual. Desde la segunda mitad del siglo XIII este movimiento se invierte y comienza un proceso centrífugo que continúa a través de la Baja Edad Media hasta culminar en la división religiosa y en los cambios sociales del siglo XVI.

Sin embargo, las fuerzas internas de la cultura occidental no determinaron íntegramente este cambio. Pues en el mismo período una serie de transformaciones ocurrían en Asia occidental, terminando por un desplazamiento del eje de la cultura universal. Fue en esta época cuando la región situada entre el Mediterráneo y la meseta irania, que había sido el foco de la civilización mundial durante cuatro mil años, perdió su situación de primacía cultural y se volvió estacionaria y decadente. Hasta entonces Europa había mirado hacia Jerusalén, Bizancio y «Babilonia» como hacia centros del mundo, y el hombre occidental había sido el discípulo e imitador de las civilizaciones más antiguas, ricas y avanzadas. Ahora, por primera vez, Europa se ve forzada a seguir caminos desconocidos y a encontrar nuevas metas; y al mismo tiempo adquiere conciencia de sus propios poderes, critica las tradiciones aceptadas y se muestra dispuesta para nuevas aventuras.

Capítulo Duodécimo
RELIGIÓN MEDIEVAL Y CULTURA POPULAR

La época de Dante y Felipe el Hermoso, en la que el Papado se trasladó a Aviñón y fracasó el desesperado esfuerzo del emperador Enrique VII por reafirmar las pretensiones del Sacro Imperio Romano, marca el fin de la historia medieval. La Baja Edad Media abre un nuevo capítulo en la historia occidental. Son tiempos en que el hombre de Occidente emprende su gran aventura, saliendo con paso incierto y vacilante a descubrir un nuevo mundo: no sólo a descubrir nuevos océanos y nuevos continentes, sino a descubrir la naturaleza y el mismo hombre, coronamiento y perfección de la naturaleza.

No obstante, al hacerlo, el hombre occidental no tenía conciencia de que daba la espalda a los ideales espirituales y a la fe religiosa que habían sido las fuerzas motrices de la cultura medieval. Cuando partía para su nuevo viaje su mente todavía estaba dominada por los ideales medievales y buscaba nuevas vías para su realización.

Esto se ve en muchos aspectos distintos de la vida. Por ejemplo, la expansión externa de la cultura occidental por la exploración y el descubrimiento se relaciona directamente con el primer movimiento de las Cruzadas a través de la obra del príncipe Enrique el Navegante, que planeó su programa de descubrimiento para servir a sus ideales religiosos.

Del mismo modo, como dije al comienzo, los órganos de la ciencia moderna en la Baja Edad Media no se encuentran entre los averroístas de Padua, sino entre los discípulos de Roger Bacon y de Guillermo de Ockham, que consideraban la fe religiosa como fuente última del verdadero conocimiento.

Pero al estudiar la cultura medieval debe recordarse que los niveles superiores de intelectualidad y de pensamiento político, en los cuales tiende siempre a concentrarse la atención de los historiadores, forman una parte muy pequeña del cuadro total; tampoco debe olvidarse que la actividad creadora de la religión es más poderosa donde deja menos rastros y es más difícil de observar —en el espíritu de las masas y en las tradiciones de la gente común—. Y así en los siglos XIV y XV, cuando los estudiosos procuraban el renacimiento del saber y los estadistas transformaban el orden de la Cristiandad en un nuevo sistema estatal, el espíritu de la gente común seguía sumergido en la atmósfera religiosa del pasado medieval.

Poseemos un testimonio precioso y casi único de esta cultura religiosa y popular en el primer gran poema en lengua vernácula de Inglaterra: el *Piers Plowman* de William Langland. Aunque Langland era hombre educado y aun erudito, no representa la tradición cultural de la corte ni de las escuelas. Su voz es la del bajo fondo de la gente común, habla su lenguaje, usa sus imágenes y comparte sus ideales. Y su poema parece probar que la nueva cultura vernácula de la gente común había asimilado más completamente los principios fundamentales del período creador de la religión medieval que la cultura más alta y más literaria de los elementos dirigentes de la Iglesia y del Estado.

En primer lugar, Langland expresa el movimiento de reforma espiritual que había inspirado a la religión medieval durante tanto tiempo y que ahora pasaba de las órdenes monásticas y de los frailes al sector laico. En segundo lugar, el ideal reformista no se

concibe en términos de organización y gobierno eclesiásticos, sino en la forma en que san Francisco lo había comprendido, y con la misma insistencia que el ideal franciscano en la pobreza y en la compasión por el pobre, aunque los frailes ya no aparecen ante sus ojos como los verdaderos representantes de estos ideales.

And in the apparel of a poor man and a pilgrim's likeness
Many times has God been met among poor people...
And in a friar's frock once was he found
But it is far ago in St. Francis time[100].

Y Langland no es menos franciscano en el modo en que intenta relacionar directamente la vida de Cristo y los altos misterios de la fe con las realidades familiares de la vida común. En verdad, va más lejos aún por el mismo camino, pues el idealismo romántico de la tradición cortesana ya no sublima su realismo, sino que expresa las rudas realidades cotidianas con cruda y cruel franqueza. Langland representa una tradición más antigua que la de los trovadores. No pertenece al nuevo mundo de cultura cortesana, romance oriental y canción provenzal, sino a un orden anterior que aún mantenía las tradiciones nativas de cultura y se apegaba a las viejas formas aliterativas del verso heroico anglosajón. Parece a primera vista más arcaico y más moderno que sus grandes contemporáneos, como Chaucer. Su rudo moralismo ascético nada tiene en común con el espíritu del *Romance de la Rosa* y del *Decamerón*, pero anticipa a Bunyan y reitera el *Poema Morale* y las homilías anglosajonas.

[100] B, xv, 202-203, 225-226. *Traducción:* «Y bajo la apariencia de un pobre y a semejanza de un peregrino/ Muchas veces Dios ha sido encontrado entre la pobre gente.../ Y una vez se encontró llevando hábito de fraile/ Pero hace de esto mucho, en los tiempos de san Francisco».

A pesar de todo esta obra de Langland incorporó todos los elementos vitales de la tradición religiosa medieval trasmitidos a la cultura popular por la predicación vernácula de los frailes, y creó con ella una unidad vital de religión y cultura que no habían logrado las clases más instruidas.

Hemos visto cómo el dualismo fundamental del pensamiento cristiano se había expresado durante la Alta Edad Media en las preocupaciones espirituales del ideal monástico y en el insoluble conflicto entre las tradiciones paganas de la sociedad bárbara y guerrera y los ideales cristianos de paz y amor fraternal. Hemos visto el gran esfuerzo del movimiento reformista para someter el mundo a la Iglesia por la reivindicación de la primacía del poder espiritual, por la reforma canónica y por el arma de la cruzada. Y hemos visto cómo este esfuerzo heroico se debilitó y rompió al finalizar el siglo XIII, de modo que en la Baja Edad Media el viejo dualismo social reapareció en una nueva forma en el conflicto entre la Iglesia y el nuevo Estado soberano, que terminaría por destruir la unidad de la Cristiandad occidental. La Reforma de ningún modo resolvió este conflicto, puesto que siguió manifestándose más intensamente que nunca dentro de la Cristiandad dividida en las nuevas iglesias confesionales y en los nuevos Estados nacionales soberanos.

Pero en la visión de Langland podemos ver —aunque sólo por un momento y por un destello de inspiración poética y profética— cómo este dualismo se podía haber vencido y superado. Su ideal de vida y su escala de valores no eran menos ultraterrenos que los de los más ascéticos representantes de la primera tradición medieval. Pero ya no se expresan en la huida al desierto y en el encierro del claustro. Para Langland el otro mundo está siempre inmediatamente presente en toda relación humana, y en la vida diaria de cualquier hombre se relaciona orgánicamente con la vida de la Iglesia.

Así todo estado de vida en la Cristiandad es una vida cristiana en pleno sentido, una extensión de la vida de Cristo en la tierra. Y el orden sobrenatural de la gracia se fundaba y enraizaba en el orden natural y en la vida común de la humanidad.

Right as the Rose/ that is red and sweet
Out of a ragged root/ and rough briars
Springeth and spreadeth/ and spicers desire it,
So Do Best out of Do well/ and Do better doth spring[101].

True wedded folk/ in this worid are Do well.
For they must work and win/ and the world sustain.
For of this kind they come/ that confessors be called,
Kings and Knights/ Kaysers and churls,
Maidens and Martyrs/ out of one man come[102].

Además, no cabe aquí ningún dualismo social o conflicto político entre Iglesia y Estado, pues Langland permanece fiel a la concepción medieval básica de una sociedad cuyos miembros se diferencian por jerarquía y autoridad, pero son todos igualmente hijos de un solo padre y servidores de un solo amo.

---

101 A, x, 119-123. *Traducción:*
«Derecho como la rosa/ que es roja y dulce,
Nacida de tosca raíz/ y ásperas zarzas
Brota y se extiende/ y la desean los perfumeros
Así el Obrar óptimo brota del Obrar bien/ y el Obrar mejor».

102 B, ix, 107-111. *Traducción:*
«Gente casada de veras/ en este mundo son Obrar bien
Pues deben trabajar y ganar/ y el mundo sostener.
Pues de esta especie vienen/ los llamados confesores.
Reyes y caballeros/ villanos y emperadores
Vírgenes y mártires/ de un solo hombre vienen».

For we are all Christ's creatures/ and of his coffers rich,
And brethren as of one blood/ as well beggars as earls,
For on Calvary of Christs blood/ Christendom gan spring,
And blood brethren we became there/ of one body won,
As quasimodo geniti/ *and gentlemen each one.*
No beggar or serving boy among us/ save sin made him so[103].

El poema de Langland es la última y, en ciertos aspectos, la más irreductible expresión del ideal medieval de la unidad de religión y cultura. Comprendió más claramente que los poetas, y más intensamente que los filósofos, que la religión no era una forma de vida particular, sino la forma de toda vida, y que el amor divino, que es «el conductor del pueblo celestial del Señor», es también la ley de vida en la tierra.

For Heaven migth not hold it: it was so heavy of himself,
Till it had upon earth eaten his fill.
And when it had of this fold/ flesh an blood taken,
Was never leaf on a linden/ lighter thereafter,
As light and as piercing/ as the point of a needle,
That no armour may hold it/ nor no high walls[104].

---

[103] B, xi, 129-127. *Traducción:*
«Pues todos somos criaturas de Cristo/ y ricos de sus tesoros
Hermanos de una misma sangre/ tanto mendigos como señores
Pues sobre el Calvario de la Sangre de Cristo, la Cristiandad comenzó a brotar
Y hermanos de sangre allí nos volvimos/ de un solo cuerpo obtenidos
Como *quasimodo geniti*/ y gentilhombre cada uno
No hay mendigo y servidor entre nosotros/ salvo por obra de pecado».

[104] B, i, 151-156. *Traducción:*
«Pues el cielo no podía contenerlo/ era tan pesado en sí mismo
Hasta que sobre la tierra hubo colmado su hartura.
Y cuando de este rebaño/ hubo tornado carne y sangre
No hubo luego hoja de tilo más leve
Tan leve y tan aguda como punta de aguja,
Que ninguna armadura puede contenerlo/ ni tampoco altos muros».

Therefore these words/ be written in the Gospel,
Ask and it shall be given you/ for I give all things,
And that is the lock of love/ that letteth out my grace,
To comfort the careworn/ cumbered with sin[105].

Esta visión de la Cristiandad como la obra del amor se plasmó en la gran figura central de *Piers Plowman,* que representa el triple estado de la naturaleza. Primero, aparece como hombre, hijo de la naturaleza, campesino que sostiene al mundo con su trabajo. En segundo lugar, es el Hijo del Hombre y el Hijo de Dios que salva al mundo con su sangre.

Who cames in with a cross/ before the common people,
Like in all limbs/ to our Lord Jesus[106].

Y en tercer lugar es la figura de la Iglesia, la nueva humanidad espiritual, ungida e iluminada por el Espíritu Santo para realizar la obra de unidad y salvación.

Por ende, el simbolismo del poema lleva necesariamente a Langland a considerar la vida humana según el modelo terrenal, como un trabajo de labranza y cosecha espiritual. En esto él vuelve a las imágenes del Evangelio y a las palabras de san Pablo: «somos compañeros de trabajo con Dios. Sois la labranza de Dios. Sois el edificio de Dios»; o, para usar las palabras de la Vulgata que le eran tan familiares, *Dei agricultura estis.*

---

[105] E, i, 198-201. *Traducción:*
«Por eso estas palabras/ están escritas en el Evangelio.
Pedid y os será dado/ pues doy todas las cosas.
Y ésta es la llave del amor/ que deja salir mi gracia,
Para reconfortar al agobiado/ oprimido por el pecado».

[106] *Traducción:*
«Que viene con una cruz/ ante la gente común
Semejante en todos sus miembros/ a nuestro Señor Jesús».

En esta imagen Langland encuentra la respuesta a las preguntas que dividían el espíritu de la cultura medieval y destruían la unidad de la Cristiandad.

De la raíz de la naturaleza brota la inesperada e impredecible flor de la Gracia y el fruto del Espíritu, que es la vida eterna. El Cristianismo es la obra del amor a la que todo hombre es llamado de acuerdo a sus dotes y a su vocación social, y la Iglesia es la comunidad de amor, la casa de unidad a la que se trae la cosecha de la humanidad.

And he called that house Unity/ which is Holychurch in English[107].

Langland escribió en una época de profunda desgracia y duda, en medio de la guerra de los Cien Años y del Gran Cisma, cuando las grandes esperanzas del movimiento reformista parecían perderse. Cuando, como él escribe,

It seemeth now soothly/ to the world's sight,
That God's Word worketh not/ on learned or on lewd,
But in such manner as Mark/ meaneth in his Gospel,
If the blind lead the blind/ both shall fall into the ditch[108].

Sin embargo, el poema mismo de Langland es una prueba de que todo no estaba perdido; que la obra de setecientos años no se había hecho en vano. Pues si los bárbaros occidentales habían aprendido a pensar tales pensamientos y a hablar en tal lengua, esto

[107] B, xix, 325. *Traducción:*
«Y a esta casa la llamó Unidad/ Que es la Santa Iglesia en Inglés».

[108] B, x, 274-276. *Traducción:*
«Ahora parece agradable/ ante los ojos del mundo
Que la palabra de Dios no obre/ en el sabio o en el lujurioso.
Pero como Marcos/ expresa en su Evangelio
Si el ciego guía al ciego/ ambos caerán en el foso».

demuestra que había nacido una nueva cultura cristiana que no era un ideal extraño impuesto desde fuera, sino la herencia común del hombre occidental.

¿Qué hemos hecho con esta herencia? Al menos, la hemos tenido. Ha formado parte de nuestra carne y sangre y ha sido el lenguaje de nuestra propia lengua.

Y la importancia de estos siglos de los cuales he escrito no debe buscarse en el orden externo que crearon o que intentaron crear, sino en el cambio interno que produjeron en el alma del hombre occidental, cambio que nunca podrá destruirse íntegramente, salvo por la total negación o destrucción de este mismo hombre.

Si hay alguna verdad en lo que estuve diciendo en estas dos series de conferencias, ésta es que los momentos de fusión vital entre una religión viva y una cultura viva son los acontecimientos creadores en la historia, en comparación con los cuales todos los éxitos externos del orden político y económico son transitorios e insignificantes.

Fotocomposición
Encuentro-Madrid
Impresión y encuadernación
Tecnología Gráfica-Madrid
ISBN: 978-84-9920-026-2
Depósito Legal: M-7450-2010
Printed in Spain

«La importancia de estos siglos de los cuales he escrito no debe buscarse en el orden externo que crearon o que intentaron crear, sino en el cambio interno que produjeron en el alma del hombre occidental, cambio que nunca podrá destruirse íntegramente, salvo por la total negación o destrucción de este mismo hombre.

Si hay alguna verdad en *La religión y el origen de la cultura occidental*, ésta es que los momentos de fusión vital entre una religión viva y una cultura viva son los acontecimientos creadores en la historia, en comparación con los cuales todos los éxitos externos del orden político y económico son transitorios e insignificantes».

ENCUENTRO

HISTORIA

ISBN: 978-84-9920-026-2

9 788499 200262

Visite el foro de este libro en www.ediciones-encuentro.es